



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

De Emil Cioran a Cioran: análisis de un discurso político

Corina Nicoleta Tulbure



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License**.

De Emil Cioran a Cioran: anàlisi de un discurso político

Corina Nicoleta Tulbure

TESIS DOCTORAL

UNIVERSITAT DE BARCELONA

2015

DIRECTORA:

Dra. MARIE FRANCE BOROT

Departament de Filologia Romànica

Programa de Doctorat:

Construcció i Representació d'Identitats Culturals

Facultat de Filologia

Agradecimientos a Marie France Borot

ÍNDICE

Resumen.....	11
--------------	----

0. INTRODUCCIÓN

0.1 De Emil Cioran a Cioran.....	16
0.2 Estado de la cuestión.....	26
0.3 Problemática del trabajo y corpus de textos.....	39
0.4 Metodología : análisis del discurso, teorías de la descolonialidad y algunos conceptos psicoanalíticos.....	46

CAPÍTULO I: Elementos clave del discurso de extrema derecha

1.1. El discurso de extrema derecha en Europa.....	55
--	----

CAPÍTULO II: Peculiaridades de un discurso de extrema derecha periférico

2.1. Antecedentes: el discurso cultural antes del año 1927.....	67
2.2. Momento 1927, auge de la extrema derecha en Rumanía: contexto histórico y discursivo.....	79
2.3. Discurso ideológico de extrema derecha en Rumanía.....	87

CAPÍTULO III: “El país” y “los otros”, construcciones imaginarias (*La transfiguración de Rumanía*, 1936 y *Un peuple de solitaires*, 1958)

3.1	Un texto manifiesto: <i>La transfiguración de Rumanía</i>	97
3.2	El “nosotros” y “ellos” imaginarios.....	111
3.4.	Elogiar para excluir, <i>Un peuple de solitaires</i>	127

CAPÍTULO IV: Una construcción de “Europa” desde la “periferia”

4.1.	¿Cómo se construye el “centro” desde la “periferia”?.....	138
4.2.	La patria como fantasía dominante.....	149

CAPÍTULO V: El duelo por la Autoridad: melancolía y aburrimiento

5.1.	El duelo por el líder.....	165
5.2.	Elogio de la Autoridad, Joseph de Maistre.....	175
5.3.	Reconstruir la ideología desde la pérdida.....	186

Conclusiones	206
---------------------------	-----

Bibliografía	227
---------------------------	-----

Resumen

Aunque exista un extenso número de estudios firmados a lo largo de más de veinte años sobre la obra de Emil Cioran, la recepción de su obra, tanto por parte de los lectores, como por parte de la crítica literaria, se ha realizado en función de un contexto histórico. En una primera etapa, Emil Cioran escribió textos que defendían el movimiento de extrema derecha de Rumanía de los años treinta (el libro *La transfiguración de Rumanía*, la edición de 1936, escritos periodísticos que incluyen su periodo de estudios en Berlín en 1933, elogios de distintos tiranos y el texto que elogia al líder de la extrema derecha rumana Corneliu Zelea Codreanu leído en la Radio en 1940). Posteriormente emigró a Francia donde se convirtió en un maestro de la paradoja, el calambur y la ironía y recibió el reconocimiento de la crítica francesa. En el mismo periodo sus obras en Rumanía estaban prohibidas. Tras el año 1989 se realiza la publicación y difusión de sus obras como un autor rumano en el exilio, al que la crítica y los lectores recuperan tras cuarenta años de silencio.

Es importante mencionar los tres periodos de su biografía y escritura como tres momentos diferentes. Para comprender el mensaje que el autor transmite entre líneas se debe destacar la importancia que la fecha y el contexto histórico han jugado en su proceso de escritura. Los textos rumanos de Cioran son textos políticos, se inscriben en el discurso de la extrema derecha rumana, hecho considerado por el autor como “un error de juventud”. Sin embargo, los textos franceses no se distancian de la ideología de extrema derecha aunque exista un cambio radical de contexto histórico y biográfico y el autor afirma renunciar a su ideología: la condena de la extrema derecha en toda

Europa, el cambio de país y de lengua. No en balde el autor cambiará también su firma: Emil Cioran llegará a ser Cioran al fin de su vida.

La recepción que la crítica literaria realiza en Rumanía y en Francia no ha insistido en la continuidad ideológica de sus textos. En consecuencia, a fecha de hoy, los textos de Cioran no se leen en Rumanía o en Francia como textos de un autor de extrema derecha, con el necesario estudio introductorio que indique sus opciones ideológicas, sino como la obra de un autor canónico sin el cual no se puede concebir el pensamiento rumano moderno. Esta inclusión de Emil Cioran entre los autores hegemónicos realizada tras 1989 ha impedido una recepción y lectura crítica de su obra, así como de los textos de sus colegas de generación: Mircea Eliade, Mircea Vulcanescu, que defendieron también las ideas de la extrema derecha.

Una vez identificada esta recepción del autor, la tesis se propone una lectura de los textos de Cioran en una intertextualidad horizontal y vertical para demostrar que existe una recepción sesgada de la obra del autor, tanto en Rumanía, como en Francia. La primera se refiere a las semejanzas y diferencias entre el discurso de extrema derecha en Europa y el discurso de Emil Cioran. El discurso rumano muestra peculiaridades en relación con el discurso europeo dado que los procesos históricos de formación de los Estados-nación eran diferentes en la periferia de Europa en comparación con el resto del continente. Asimismo, el concepto de extranjero tiene una connotación diferente en el discurso de extrema derecha de la periferia de Europa. La intertextualidad vertical remite a la historicidad de las ideas de la extrema derecha entre los autores rumanos en el tiempo.

La tesis se inicia con una introducción para posicionar a Emil Cioran y Cioran dentro de la actual recepción de su obra, seguida por la delimitación del cuerpo de textos que se trabajan, justificando esta selección. La metodología empleada para analizar los textos de Cioran como resultado de un proceso histórico de escritura y de recepción se ha servido de conceptos definidos

mediante el análisis del discurso, las teorías de la descolonialidad y algunos conceptos empleados por el psicoanálisis.

El trabajo se estructura en cinco secciones: una introducción que incluye un estado de la cuestión en relación con la recepción de los textos de Emil Cioran, un capítulo que analiza elementos claves del discurso de extrema derecha en Europa, otro capítulo que subraya las modificaciones de este discurso en Rumanía, un análisis de los primeros textos de Cioran de los años treinta y su continuidad en la obra francesa, un cuarto capítulo dedicado a los textos que Cioran escribe en Francia en el periodo de la Ocupación y un último capítulo que analiza la reconstrucción de la figura de la Autoridad desde la melancolía.

El primer capítulo analiza conceptos clave del discurso de la extrema derecha en Europa: la percepción de la temporalidad, del otro, de la nación, de la Autoridad y del individuo que sólo existe en la medida en que forma parte de este proyecto totalitario y de su discurso.

El segundo capítulo se centra en las peculiaridades del discurso de la extrema derecha en Rumanía, diferencias que se deben a un proceso histórico distinto en Rumanía en comparación con los países del resto de Europa. Rumanía se forma como país en 1918, y, en consecuencia, el discurso de extrema derecha del movimiento ideológico Guardia de Hierro y de los escritores que defienden la ideología se ha solapado con el discurso nacionalista. El sacrificio fundador, la Autoridad como figura que posiciona a las masas en la historia, la influencia de los símbolos ortodoxos en el discurso político diferencian los textos de los ideólogos rumanos de los que escribieron en el resto de Europa.

El tercer capítulo compara dos textos escritos en diferentes periodos de la vida de Cioran: *La transfiguración de Rumanía* (1936) y *Un pueblo de solitarios* (1958). Se destacan las principales líneas del discurso extremista de Cioran en un texto considerado como un manifiesto que indicará los mensajes de todos sus textos posteriores. El país, la Autoridad son construcciones imaginarias que

se realizan contra un “ellos”, las minorías. La imagen de la sociedad que Cioran construye se define mediante lo que la crítica ha llamado “una ontología étnica” (S. Antohi). El discurso de la extrema derecha es parte constituyente del discurso nacionalista en Rumanía, dado que la imagen del “país” o de “nosotros” se realiza sólo en la medida en que se construye un “otro” al que excluir.

En el texto de 1958 se sigue el mismo discurso antisemita, aunque esta vez se realice al revés, no desde la exclusión, sino desde el elogio. Los judíos son definidos mediante lo que *no* son, no mediante lo que son, y aparecen como una construcción imaginaria vacía, excluida de la historicidad y del contacto con el semejante.

El capítulo cuatro se refiere a la imagen de Europa que realiza Cioran desde la periferia, desde Rumanía. El discurso de extrema derecha ha sido una parte del discurso nacional (capítulo II) y a la vez se ha divulgado en Rumanía en nombre de la modernización y de acercar el país a Europa (capítulo IV). Se analiza la imagen del “centro”, de lo que Cioran define como Europa y de la relación del país con este “centro”, y se usan conceptos definidos por las teorías de la descolonialidad, como el racismo epistémico que explica la jerarquización de mundos y culturas en función de lo que el mismo Cioran considera Europa. En este capítulo se destaca la continuidad del discurso de extrema derecha en la época francesa debido a la creación de una “patria” imaginaria que Cioran realiza. En textos escritos en el periodo de la Ocupación, Cioran tiene la misma actitud de los colaboradores de la Ocupación: no hace ninguna referencia a la Ocupación, al contexto histórico concreto en que vive y escribe, sino que se refugia en la abstracción, generalidad e imprecisión, técnicas que usará en su texto francés para maquillar su extremismo. En oposición a sus textos franceses, las cartas que envía a su familia y a sus colegas de ideología de extrema derecha de Rumanía a lo largo de los años muestran a un Cioran preocupado por su salud, su existencia material y que no critica el contexto histórico en el que vive

y tampoco reconoce su responsabilidad en la escritura y divulgación de los textos de extrema derecha.

En el capítulo cinco, para demostrar la continuidad de su ideario de extrema derecha se analiza la figura de la Autoridad que aparece en distintos textos franceses. La imagen del líder se recrea mediante un elogio directo de pensadores reaccionarios como Joseph de Maistre o a través de la crítica de la decadencia de Francia y de Europa. Más allá de su lirismo, Cioran esconde sus pasiones totalitarias que se traducirán en la admiración por el salvaje, el bárbaro y el balcánico visto como el “buen salvaje”.

Al seguir el hilo ideológico que permanece en sus textos indiferente de la época en que se han escrito, no sólo que se demuestra que no existen dos autores, un Emil Cioran y un Cioran, como la crítica considera, sino que la recepción actual del autor por parte de la crítica hace que textos de ideología de extrema derecha se sigan publicando y difundiendo actualmente sin las indicaciones críticas correspondientes. La conclusión del trabajo es que los textos de Cioran no se pueden leer de forma aislada, sin tener en cuenta el papel que la fecha de la escritura de los textos ha tenido en su mensaje y sin tener en cuenta la recepción que se ha hecho de los textos. En los textos franceses, Cioran no sólo intenta maquillar su pasión por la ideología de la extrema derecha, sino que a la vez construye su propia recepción, operación que en parte ha resultado exitosa, dado que la crítica lo ha posicionado entre los autores hegemónicos del pensamiento rumano contemporáneo.

Introducción

De E. M. Cioran a Cioran

Emil Cioran (Rumanía, 1911 – Francia, 1995) pertenece a un *inter-espacio* lingüístico y cultural, es un escritor *fronterizo*, desde el punto de vista lingüístico y argumentativo. En Rumanía se le considera uno de los ensayistas que definen el principio del siglo XX, y en Francia un maestro del estilo. Escribió en rumano y en francés, vivió en Rumania y emigró a Francia, mostró su adhesión a la extrema derecha para decantarse posteriormente por al escepticismo como actitud ante la Historia. A pesar de su simpatía por la ideología de la extrema derecha, nunca se ha revisado su obra y la publicación de sus textos no ha ido acompañada por una introducción crítica que así lo indique. Todo lo contrario: Cioran se sigue leyendo como una referencia literaria y como el filósofo del nihilismo. Lo que se sabe y se tiene muy poco en cuenta es el hecho de que Cioran nunca negara sus apuestas ideológicas, nunca se disculpase, y se limitara a considerálas sólo un “error de juventud”. Los lectores leen los textos de Cioran, el autor exculpado y consagrado por la crítica y no de Emil Cioran, el joven escritor rumano que redactaba textos para la Radio en 1940 titulados “Elogio del Capitán”, un manifiesto que promovía a unos de los líderes ideológicos de la extrema derecha rumana, Corneliu Zelea Codreanu.

A la vez, su obra se posiciona en *el límite*, no sólo debido al cambio de idioma, sino también por la imposibilidad de situarla dentro de un determinado campo. ¿Cioran es un filósofo, es un escritor, un moralista? ¿Se lee a Cioran desde la filosofía o desde la literatura?

Dentro de la filosofía se le considera un filósofo al margen de cualquier sistema, un extraño con un estatuto indefinido. Desde la literatura, se incluye a Cioran entre los ensayistas líricos, maestros del estilo y de la paradoja. Ambas perspectivas engloban un punto común: Cioran es un autor ubicado dentro del límite, el límite mismo es su espacio definitorio. En este sentido, cabe mencionar dos palabras mediante las cuales el autor se definía a sí mismo: apátrida y escritor. A su *no-lugar* en el mundo le corresponde la *escritura*, entendida como un proceso permanente y que se convirtió en el escenario de este *no-lugar deseado*. Escribir no conllevó a la autoría de una obra, sino a un proceso encerrado en sí mismo dentro del cual el autor se mantuvo tras declararse peleado con la filosofía¹:

"J'écris pour me débarrasser d'un fardeau ou tout au moins pour l'alléger. Si je n'avais pas pu m'exprimer, je me serais livré à plus d'un excès. Le philosophe subjectif part de ce qu'il sent, de ce qu'il vit, de ses caprices et de ses troubles. On peut objectiver ce qu'on éprouve, on peut le masquer. Pourquoi le ferais-je ? Ce que j'ai ressenti au cours des années s'est mué en livres et c'est comme si ces livres s'étaient écrits d'eux-mêmes. [...] Écrire est la grande ressource quand on n'est pas un habitué des pharmaciens, écrire, c'est se guérir".²

La escritura se volvió la curación del apátrida. Detrás de la palabra apátrida que reflejó una opción política posterior de Cioran, se esconde la crisis del sujeto Cioran: ser apátrida significó apartarse de cualquier espacio cultural o ideológico, incluso lingüístico (Cioran comentó en muchas de sus entrevistas el sufrimiento que conlleva la escritura en francés). En lugar de negar lo que lo

¹ Liceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, Editorial Humanitas, 1992, Bucarest en que dedica un capítulo a Emil Cioran como un anti-filósofo.

² Cioran, Emil, *Oeuvres*, Gallimard, 2003, Paris, pp. 1746.

define en su primera juventud (nacionalismo, antisemitismo), y que pretende desarticular una vez haya emigrado a Francia, el autor optó por la fragmentación generalizada, la negación constante de cualquier doctrina o de una adhesión a un sistema filosófico, pareciendo dar a entender que en su escritura sólo quiere dejar fijado lo fugaz. Cioran es un apátrida del yo, un sujeto que se construye a si mismo mediante la negación: una permanente negación que destaca tanto en la obra rumana, como en la francesa es la negación de lo rumano. En este sentido existe un contínuum entre el texto de Cioran y la biografía del autor. Parece que un aspecto contagie al otro. Quienes lo conocieron o lo entrevistaron destacan el carácter contradictorio de su personalidad que fascinaba al interlocutor, igual que su escritura: la mezcla de aparente fragilidad y la precisión, su balbuceo e imprecisión y la retórica incisiva de sus afirmaciones.³

La escritura como proceso le sirvió a Cioran como un eje estructural alrededor del cual desplegó la crisis del sujeto. Su posición fronteriza representó una postura elegida de forma deliberada. Cioran negó la presencia de cualquier tradición filosófica en su obra y defendió que su escritura nace del contacto con la existencia y como resultado de sus experiencias. A pesar de que la defensa de una obra reflejo de lo vivido, sin un procesamiento conceptual, aboca a una cierta interpretación de los textos de Cioran desde la escritura como proceso, es necesario hacer una diferencia entre los textos escritos en rumano y los textos en francés.

Según el punto de vista de los críticos, en una primera lectura, hace falta plantear la existencia de dos autores Cioran. La obra rumana está anclada dentro de la historia, haciendo referencias a los acontecimientos de los años -30 y a la filosofía de Nietzsche, a Schopenhauer o a los místicos rusos. En la obra

³ Artículo de Ioana Pârvulescu, *România literară*, nº.44, Bucarest, 2008.

francesa, excepto algunos textos del volumen *Exercices d'admiration* dedicados a Joseph de Maistre o al poeta Paul Valéry, Cioran defiende una ruptura con el pensamiento filosófico y las únicas referencias son Jesús, Budha, Dios o los místicos. No obstante, la admiración por los escritos de Joseph de Maistre pone de manifiesto un punto de encuentro entre el conservadurismo del dicho autor, que negaba el pensamiento moderno y los ideales de la Revolución francesa, y las ideas de la extrema derecha que se evidencian en los primeros textos de Cioran: la decadencia del ser humano, la fe como rendición y Dios como figura de la Autoridad. Esta quiebra intencionada con la tradición y de manera indirecta con sus textos anteriores, permite sin embargo establecer las influencias de otros filósofos en su obra, a pesar de que Cioran fue un maestro de la puesta en escena de su escritura y del autor mismo como sujeto de esta escritura. Por consiguiente, hay que subrayar un aspecto que Cioran repetía a menudo: él no escribe para un lector, sino para sí mismo, como sujeto en crisis. A pesar de que reclama la experiencia directa en lugar de la filosofía sistémica y de que considera que la verdadera filosofía se encuentra anclada en la mística, como elementos comunes que unen las dos facetas de la obra de Cioran, la rumana y la francesa, se detectan las influencias de los filósofos alemanes F. Nietzsche y A. Schopenhauer y del intuicionismo de Henri Bergson. Igual que Bergson, Cioran defendió la metáfora y no el concepto, la experiencia directa y la vida interior, la música y la mística como reveladoras de las esencias. Durante su estancia en Berlín en el año 1933 Cioran conoció también la filosofía vitalista de Ludwig Klages con sus dicotomías vida – voluntad, vida – conciencia que inspirará sus textos rumanos.

Tal y como se ha afirmado, la escritura de Cioran es circular, es decir no desarrolla determinados conceptos, sino que se repliega sobre sí misma de modo que en todos los libros se identifica la misma temática, mientras que lo que cambia es la tonalidad y la forma de la escritura. En consecuencia, desde su primer libro *Sobre las cimas de la desesperación*, se perfilan las claves de su

futura escritura: se posiciona en una situación de margen en relación a la filosofía y a la tradición en general, en una posición de soledad absoluta. Lo que pretende el filósofo es dejar entender que no se reclama de ninguna tradición filosófica o literaria y que sus escritos marcan una distancia con cualquier tradición de pensamiento. En consecuencia, Cioran defiende el lirismo puesto que lo que se pretende es dar significado a una experiencia vital. Su lirismo cobra dos significados: de sentimiento metafísico (cuestionamiento de las realidades últimas) mediante ciertas experiencias y de expresión de este sentimiento metafísico. Entre los dos aspectos existe sin embargo una relación: “él que posee el sentimiento metafísico de la existencia no puede dejar de expresarlo y no puede expresarse que de manera lírica, es decir utilizando un lenguaje plástico”⁴. En este sentido, cada experiencia cobrará una dimensión clave, que completará toda su obra posterior, dado que los temas se retoman en los demás textos: el insomnio, la separación de la infancia y del espacio originario, la crisis del yo, la divinidad.

En Rumanía, Cioran empezó a publicar sus textos en el año 1931 y forma parte de la generación de escritores de entre guerras, junto con Mircea Eliade, Eugen Ionescu o Constantin Noica, lo que los historiadores rumanos consideran la generación del 27. En Francia llegará a publicar más de veinte títulos, para no hablar de los textos que se descubrieron tras su muerte y que no estaban destinados a la publicación. En Rumanía, en la década de los años '30 publicó artículos y cinco libros, entre los cuales uno marcará su trayectoria posterior: *La transfiguración de Rumanía*, 1936. En el año 1941, Cioran se encontraba ya en París con una beca para realizar una tesis sobre Henri Bergson, tras una estancia en Berlín entre los años 1935-1936. La tesis no la acabó nunca, pero en 1940-

⁴ Horia Patrascu, *Sentimentul metafizic al existentei*, artículo publicado en la revista *Timbul*. Cita en rumano: “Între ele există o legătură organică: cel care are „sentimentul metafizic al existenței” nu poate: 1. să nu se exprime; 2. să se exprime altfel decât „liric”, adică altfel decât folosind un limbaj plastic” pp. 21.

1944 empezó a redactar *Îndreptar pătimas*, un libro sobre la ocupación de París, visto como símbolo de la decadencia de la civilización occidental y *Despre Franța (Sobre Francia)*, texto rescatado para el público rumano en 2008. Estos libros representan sus últimos escritos en rumano. Cioran ya afirma que se siente el *extranjero*, pero no sólo extranjero dentro de otro país y de otra lengua, sino extranjero ante sí mismo.

En la turbulenta década de los años mejor treinta, el cambio de país significó al mismo tiempo un cambio de ideología política: en Rumanía, Cioran había defendido el movimiento de extrema derecha *La Guardia de Hierro*, como muchos de sus compañeros de generación. En Francia, quiso borrar un pasado que consideró signo de una equivocación. En consecuencia, el primer libro que publicará en francés en el año 1949 se titulará *Précis de décomposition*. El título es casi la declaración de cierre de una época y da pie a lo que será la obra en francés de Emil Cioran. Si en Rumanía, teniendo como telón de fondo el pensamiento de extrema derecha, Cioran mostró posiciones nacionalistas y antisemitas, a partir de *Précis de décomposition*, se convirtió en el maestro de la paradoja y el defensor del escepticismo. Su posición muestra explícitamente la retirada del discurso político y un cambio general de visión en la relación con la Historia, vista como un espacio de manifestación de los errores humanos. Cioran dio a entender que había renunciado a cualquier compromiso ideológico, llegando a defender que “fuera de la música y de la poesía, todo es mentira y vulgaridad”⁵.

En Francia, la recepción de Cioran tardó en producirse, pero en la década de los ochenta, el autor rumano, considerado un maestro del estilo de la lengua francesa y un moralista, ya había obtenido varios premios (Rivarol, Saint-Beuve, le Combat, le Nimier) y el reconocimiento por parte de la crítica francesa e internacional, gracias a una obra que incluye más de veinte volúmenes. "Le

⁵ Carta de Emil Cioran a su familia, con fecha de 8 de septiembre 1946, publicada en el volumen *Scrisori catre cei de acasa*, (Cartas a los míos), Bucarest, Editorial Humanitas, 1998, p. 20.

succès de Cioran est venu très très tard. (...) Le première chose qui a marché, le premier livre à partir duquel on a commencé à le connaître, c'est *Exercices d'admiration*. (...) il est devenu Cioran. Avant c'était E.M. Cioran".⁶

Dado el paralelismo establecido entre la vida y la escritura, Cioran no es sólo el autor de sus textos, sino también el protagonista privilegiado de su recepción. Para hablar de quién es Cioran, que tanto insistió en la analogía vida-biografía, es inevitable reflexionar sobre cómo se lo lee, cómo se acerca el lector a Cioran. La escritura de Cioran y la recepción de esta, es decir la respuesta misma a la pregunta sobre Cioran, se han interrelacionado a lo largo del tiempo, debido a los errores de juventud del autor, maquillados en la época francesa mediante la preocupación de Cioran por crear otra faceta de su obra que redimiese el pecado anterior de su juventud. En consecuencia, a fecha de hoy, Emil Cioran sigue siendo un escritor con una obra cuya recepción es *contradictoria*: por un lado es un escritor leído y muy conocido, y por otro lado, existen fragmentos de su obra ocultos, poco conocidos u omitidos. Existe un Cioran defensor de la melancolía, del escepticismo, del fin de la historia y de la civilización Occidental, que afirmaba que sólo la idea de suicidio le motivaba para seguir viviendo. Existe un Cioran en francés y otro Cioran rumano. Se trata de textos escritos en dos lenguas diferentes con discursos diferentes y sin embargo un solo autor. ¿Sólo cambió la firma o se trata de dos obras distintas: de Emil Cioran en Rumanía a Cioran en Francia?

En Rumanía, los textos de Cioran empezaron a recuperarse en la década de los años noventa. Su proximidad a los movimientos de extrema derecha en la época de entre guerras en Rumanía, su decisión de establecerse en Francia y la ruptura con el sistema político rumano instalaron el silencio sobre sus textos. Después del año 1989, cuando Cioran ya era conocido en Francia, se inició la

⁶ *Avec Cioran*, entrevista a Simon de Boué, la compañera de Emil Cioran publicada en "Lectures de Cioran", L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 31 – 32.

edición y traducción de sus textos al rumano, así como la nueva edición de los textos escritos en rumano en la década de los '30.

La lectura de la obra de Cioran en la Rumanía de la década de 1990 debe ser inscrita en un proceso más amplio de recuperación de los escritores de la época de entre las guerras, en un momento en que muchos de ellos aún vivían en el extranjero. Dentro de este contexto se publicaron las obras de Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Mihail Sebastian, Nae Ionescu y Emil Cioran, como núcleo de una generación surgida entre las dos guerras mundiales, autores que habían escrito libros reconocidos no sólo entre los lectores rumanos, sino también entre los extranjeros. De aquí la "fascinación" de los lectores y críticos por los nombres recuperados: Eliade, Ionescu, Cioran. La lectura de los textos de Cioran se hacía desde una perspectiva de *búsqueda e identificación* con el otro, con lo europeo, con lo que había estado prohibido durante 50 años de censura. En consecuencia, en la década de los '90 resultaba imposible realizar una lectura imparcial y crítica de las obras de Cioran.

En el caso de Emil Cioran, los libros de crítica publicados entonces combinaban la recuperación con el testimonio, dado que su escritura tiene también una faceta autobiográfica y, probablemente, la identificación entre autor y escritura rara vez haya sido mayor. A la par de los estudios, se publicaron también libros de cartas, entrevistas con Cioran y con la diáspora y otros exilados rumanos en París. Se trataba de recuperar en la Rumanía de los años '90 una Rumanía *imaginada (e imaginaria)* que había seguido existiendo en el exilio y cuya reintegración se veía necesaria. No obstante, ante la imagen de la Rumanía *européa*, ni se aceptaban críticas ni se admitían equivocaciones, y así, a medida que se recuperaba la literatura rumana del exilio, se construía la *idealización* de sus autores. Fue el caso de la lectura que se realizó sobre los textos de Emil Cioran en la primera década de los años 90, una recepción muy poco crítica con los textos del autor.

Los críticos que se sumergían en el universo de Cioran caían presos de su mundo y escritura. El resultado han sido estudios que realizan una lectura sistematizada y relacionada a nivel de conceptos filosóficos, destacando influencias de autores franceses y alemanes en los textos de Cioran, sin embargo una lectura dependiente de la *fascinación* ejercida por el autor hacia sus lectores, un proceso de “doble refracción”⁷. En consecuencia, los autores de los estudios intentaban legitimar la seducción que el texto había ejercido sobre ellos mismos mediante la integración del pensamiento de Cioran dentro del contexto europeo.

Fernando Savater en España y Constantin Zaharia en Rumanía, importantes exegetas de los textos de Cioran, analizaron los principales temas de su escritura, estableciendo las conexiones con otros discursos filosóficos: el tedio, la melancolía, el escepticismo, el valor de la religión, la acedia, el gnosticismo.⁸ Además de la conexión a nivel intertextual de los temas identificados en la obra de Cioran, los autores realizaron un análisis sobre “la escritura” señalando los rasgos de un discurso fragmentario en el que se *escribe/escribe* sobre dos temas esenciales: el aburrimiento y la melancolía. Otros críticos encontraron, partiendo de los textos del propio Cioran, las relaciones entre su escepticismo y rasgos del espíritu rumano, entrando al mismo tiempo en la entretejida relación escritura-personalidad y haciendo la distinción entre la época rumana de Cioran y los textos escritos en Francia⁹.

No obstante la mayoría de los artículos y estudios han dejado apartada la época rumana de Emil Cioran. Las investigaciones se centraron en general en el conjunto de la obra, sin tener en cuenta la diferenciación, la distinción que

⁷ William Kluback, *Ispitele lui Cioran*, Editura Univers, Bucarest, 1999.

⁸ Fernando Savater, *Estudios sobre Emil Cioran*, tesis de doctorado, Editorial Taurus, Madrid, 1972. Además, Fernando Savater mantuvo una larga amistad con Emil Cioran, siendo uno de los difusores de los textos de Cioran en España.

Constantin Zaharia, *La parole mélancolique. Une archéologie du discours fragmentaire*, Editorial Univers, Bucarest, 1999.

⁹ C.R. Ornea, *Cioran y el nacionalismo*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2004.

existe entre los dos periodos y las implicaciones posteriores de las opciones ideológicas mostradas por Cioran en su juventud.

Estado de la cuestión

La obra de Emil Cioran se ha analizado hasta la fecha desde la filosofía y desde la crítica literaria, sin prestar una especial atención a la investigación de la época rumana de Emil Cioran y mucho menos a la continuidad entre los mensajes de sus textos en rumano y los textos en francés. La crítica de la recepción de la obra de Cioran ha estado influenciada por el contexto de la fecha de la recepción.

En los últimos años, en Rumanía se inició la publicación de estudios que analizan la época rumana de Cioran, época que Cioran había ido borrando de sus libros y declaraciones posteriores. Textos como *La transfiguración de Rumanía* o los artículos publicados en los periódicos en la década de los '30 se volvieron a publicar en los años '90 con las enmiendas y el consentimiento del autor, después de haber sufrido un proceso de "reescritura". Cioran "reescribe" su obra rumana después del año 1989 y su versión de los años noventa será la que se editará para el público. Muchos de los artículos publicados por Cioran en *Vremea*, *Cuvântul* y *Gândirea*, revistas culturales de la época de entre guerras, así como el libro *La transfiguración de Rumanía*, no volvieron nunca a editarse en la versión de 1936 y con el debido aparato crítico, como correspondería a textos importantes en la historia del pensamiento de extrema derecha y, a día de hoy no pueden consultarse si no es en las ediciones originales conservadas en bibliotecas y hemerotecas. Tras la edición de los textos "rumanos" de Emil Cioran, el punto de vista de la crítica se dividió en dos líneas: algunos analizaron un Cioran más allá de su "error" de juventud, considerando que sus opiniones políticas sólo circunscriben la dimensión ética de una equivocación, otros demostraron la existencia de una creencia política que se afirmó y reafirmó bajo otro discurso en los años posteriores.

Uno de los estudios que se centran en el periodo histórico en que Cioran escribe sus textos de extrema derecha es el libro de Marta Petreu¹⁰ que analiza el contenido ideológico del libro *La transfiguración de Rumanía* en relación con los movimientos de extrema derecha de la década que va de 1930 a 1940 en Rumanía, -un libro que Cioran publicó en 1936 y que se convirtió en su libro más polémico-, y demuestra su adscripción a la doctrina de la extrema derecha. Además de un análisis del texto de Cioran en función del contexto histórico, en relación con los movimientos políticos de la extrema derecha rumana y de los paralelismos entre los discursos políticos de la época y los textos del libro de Cioran, Marta Petreu explica la aparición de este libro dentro de un determinado contexto histórico, y apunta ya a una lectura de la obra de Cioran a partir de este texto: "*La transfiguración de Rumania* es un libro fascinante, es decir atractivo y a la vez repugnante. Atractivo por su problemática, la tensión, el espectáculo de ideas y estilo, el modo insólito en el que plantea las cuestiones; repugnante por el lenguaje de la mística nacional del que se sirve, las pulsaciones nacionalistas y xenófobas, así como por los detalles de tipo totalitario de la solución de Cioran."¹¹

Al mismo tiempo, la autora concluye que sin este primer libro, publicado en 1934, Cioran no hubiera tenido una biografía. No hubiera tenido por qué esconderse, por qué maquillar hechos y textos, no hubiera tenido qué explicarse ante sus lectores. A partir del comienzo de su época francesa, el autor se coloca en la posición del marginal, del que está "al margen" tal como hemos indicado al principio de esta introducción: "Fuera de cualquier adhesión a una idea, para Cioran la verdad y la falsedad se convierten en idénticas, todas las opiniones se pueden abarcar, el sí y el no funcionan de manera simultánea. Reinventa el agnosticismo y el relativismo de los grandes sofistas, así como las

¹⁰ Marta Petreu, *Cioran, un trecut deocheat*, Editorial Vremea Cluj, 2004.

¹¹ Op. cit., p. 421

técnicas de los mismos. En vez de luchar por alguna idea o por un ideal, que le duele y en el que cree, se dedica a expresar paradojas. Como Gorgias y Protagoras, Cioran quiere ahora provocar estupor por medio de su ingenio verbal, impactar a través de la gratuidad y la enormidad de sus afirmaciones." ¹²

Además de su interés dentro del contexto histórico en el que se publica, él de los movimientos nacionalistas de los años treinta su primer libro desencadenó su discurso posterior y, en consecuencia, a partir de él se puede ensayar una lectura diferente de Cioran. El libro de Marta Petreu muestra de manera clara la adhesión de Cioran a una doctrina de extrema derecha, mediante las comparaciones que la autora realiza entre los textos de Codreanu, el líder del movimiento político de extrema derecha rumana *Guardia de hierro* y fragmentos de *La transfiguración de Rumanía*. No obstante, Petreu realiza un estudio analítico para explicar el motivo de esta opción política, qué encontró Cioran en el discurso de Codreanu, no relaciona esta opción con su escritura posterior, sino que se limita a demostrar mediante una intertextualidad horizontal, apoyada en la comparación de los textos, la opción totalitaria que abrazó el autor.

Una vez establecida la relación de los textos del autor con las obsesiones de la ideología de la extrema derecha, otros críticos intentaron destacar la problemática que desarrolla Cioran, inscribiéndola en los tópicos de la doctrina de extrema derecha: el complejo de pertenecer a una cultura minoritaria, la cuestión de la nación y la manifestación dentro de la cultura europea de los rumanos¹³. Se realizaba así un análisis cultural de Rumanía, enfocándolo desde la simbiosis entre el autor, su destino, el de su país y de una lengua minoritaria:

¹² Marta Petreu, *Cioran sau Schimbarea la față a României*, București, Ed Timpul, 2001.

¹³ Ion Vartic, *Cioran naiv și sentimental*, Editura Apostrof, Cluj, 2003, p. 56

“Dicho de otra manera, el destino de un individuo excepcional en un país sin destino, es decir, sin historia.”¹⁴

La interpretación de la faceta política de los textos de Cioran se inscribió en un proceso más amplio de reinterpretación de la época de entre guerras, época considerada hace poco como un momento de efervescencia cultural e intelectual de Rumanía. La imagen desarrollada por los críticos actuales sobre la generación de 1927 y del Bucarest de entre las guerras como “el pequeño París”, como una generación que significó la afirmación de la hasta entonces anónima cultura rumana, ha impedido una evaluación desde la ética de las doctrinas políticas que abrazaron los intelectuales de aquel momento. Sin embargo, en los últimos años se han publicado estudios que reconstruyen la atmósfera de la época mediante fuentes históricas, testimonios y obras de carácter autobiográfico y literario y que intentan realizar una interpretación de los hechos más allá de las mistificaciones anteriores.

En esta línea se inscribe el estudio de Leon Volovici¹⁵ que analiza los rasgos de la ideología nacionalista de la extrema derecha rumana y su antisemitismo y de manera implícita la participación de los intelectuales, incluido Cioran, en el discurso político, así como el papel político que desempeñaron los mismos. Su propósito fue encontrar “estereotipos antisemitas, en la escritura de los intelectuales preocupados por la definición de la ideología nacional, de lo rumano y de lo específico nacional.”¹⁶ La adhesión de Cioran al discurso de extrema derecha se concretó al mismo tiempo en un pronunciado discurso antisemita. En este sentido, la problemática central del estudio de Volovici es la cuestión judía, y el antisemitismo de Cioran es señala

¹⁴ Ibid, p. 87: “Astfel spus, despre destinul unui individ excepțional într-o țară fără destin, adică fără istorie.” (nuestra traducción al castellano)

¹⁵ Volovici, Leon, *Ideologia naționalistă și problema evreiască*, Editorial Humanitas “Ideología nacionalista y el problema judío”, Bucarest, 1995.

¹⁶ Op.cit, p. 11, cita en rumano: “preocuparea de a urmări idei și stereotipuri antisemite în scrisul intelectualilor preocupați de definirea ideologiei naționale, a românismului, a specificului național”

mediante citas de sus obras. Volovici lo inscribe en la línea de los autores de 1927 que enfocaban lo específico nacional, mediante la diferencia y anulación de los elementos extranjeros, principalmente judíos: “los principales temas de las disputas ideológicas, la preocupación, siempre actual y siempre urgente de definir y llevar a la práctica la especificidad étnica, interfirieron con una intensidad difícil de comprender a fecha de hoy en el problema judío, percibido no sólo como un problema político y social, sino al mismo tiempo como un problema vital de la cultura rumana.”¹⁷ Volovici analiza las raíces del antisemitismo rumano en la cultura rumana desde sus manifestaciones nacionalistas de 1848 hasta los años 1940. Lo que destaca es el nacionalismo que promovía la religión ortodoxa y que se perfiló como un movimiento con un claro carácter antisemita, en la generación de 1927. El extranjero era al mismo tiempo el culpable de la falta de progreso del país, de la falta de unidad y se les acusaba a los judíos en especial por ser comunistas. Considera el discurso de Emil Cioran como uno de los discursos exponenciales de la preocupación por la problemática judía que en Rumanía comparte el intelectual y líder de la generación Nae Ionescu:

“Nadie hasta Emil Cioran se formuló con tanta pregnancia y plasticidad aforística todos los postulados sobre el judaísmo y las cualidades demoníacas del judío de cualquier procedencia, expuestos como verdades axiomáticas y desarrollados con una pasión innata (como reconocerá tras dos decenios) del “tormento de un amor-odio (la rage ‘d un amour –haine)”¹⁸

¹⁷ Op.cit, p. 19, cita en original: “Principalele teme ale disputelor ideologice, preocuparea, mereu actuală și mereu urgentă de a defini și a realiza specificul etnic s-a interferat cu o intensitate greu de înțeles astăzi cu problema evreiască percepută nu numai ca o problemă politică și socială, ci și ca o problemă vitală a culturii românești.”

¹⁸ Op.cit, p. 123, cita en original: “Nimeni până la Cioran nu a formulat cu atâta pregnanță și plasticitate aforistică toate poncifele despre iudaism și calitățile demonice ale evreului de pretutindeni, expuse ca adevăruri axiomatice și dezvoltate cu o pasiune născută cum va recunoște după două decenii din furia unei iubiri ură la rage d-un amour haine.”

En la misma línea de intertextualidad horizontal establecida entre los discursos de la época de entre guerras y los textos de Cioran, se inscribe el estudio de Z. Ornea¹⁹ que analiza la apropiación que la ideología de extrema derecha hace del arte y de la cultura en general, imponiéndole una finalidad política. De esta manera intenta explicar de modo indirecto el papel que tuvieron los intelectuales en la promoción de un discurso político de extrema derecha. Dentro de estas obras se debe reflejar no sólo el espíritu nacional que era la base de una futura Rumanía moderna, sino que también el hombre nuevo, el rumano en su pureza étnica, elementos que Cioran retomará en su totalidad. En este sentido, Ornea cita a Traian Brăileanu, miembro del Senado dentro del movimiento de extrema derecha la Guardia de Hierro que afirmaba: “el arte no puede desprenderse de la vida de la nación, no se puede oponer a ella sin perder su carácter específico, de valor en sí...En conclusión, el arte sólo puede ser nacionalista....Sólo permanecerán las obras que expresan el espíritu de nuestro tiempo, el estallido de la vida nacional, para dejar de lado la basura y aclarar la superficie de las aguas rumanas”²⁰.

Los movimientos de extrema derecha que aglutinaron a la generación de 1927 tienen sus raíces en movimientos culturales anteriores, empezando ya por el año 1848 y el *pașoptismo*. Lo que se destaca en su trayectoria histórica es la problematización de la nación, sin que se paren a indagar las causas de la insistencia en la especificidad nacional. Ornea explica que el éxito del movimiento legionario radica también en que se planteó la creación de un hombre nuevo, el verdadero rumano que muestre los rasgos nacionales y sobre todo el rechazo de cualquier elemento que no se vista con un perfil nacionalista: “La lucha de los legionarios se basa en primer lugar en la creación de un nuevo espíritu, el espíritu legionario....La formación del hombre nuevo,

¹⁹ Ornea Z., *Dreapta românească*, Editura Fundației Culturale Române, Bucurest, 1996.

²⁰ Traian Brăileanu, *Artă pentru artă*, Revista mea I, no. 7/8, 1936 cita en original: *Ea nu se poate desface de viața națiunii, nu i se poate opune fără a pierde caracterul ei specific, de valoare în sine...În concluzie, arta un poate fi decât naționalistă*

mediante la educación legionaria, es la mejor obra de creación realizada por el Capitán²¹. Una creación tal es una obra de arte...”²²

Si los estudios mencionados hasta el momento posicionan el discurso político de Cioran dentro de su contexto histórico y generacional, pero sin intentar leer la obra francesa en su interrelación con la obra rumana, en el año 2000, en Francia, se publicó el libro de Alexandra Lavastigne²³ que pretendía llenar este vacío existente en la interpretación de la obra de Cioran. La autora investiga la época de entre las dos guerras mundiales en el ambiente intelectual de Rumanía e insiste en una lectura de la obra francesa entendida como camuflaje de las ideas rumanas. Alrededor del grupo cultural y político *Criterion* se encontraban no sólo Cioran, sino también Eliade y Ionescu. La investigadora realiza un estudio basado en una exhaustiva documentación de fondos históricos y obras de la época, relacionando el momento histórico con la obra de los autores mencionados. No sólo se cuestiona, sino hasta qué punto los autores podían influir sobre los acontecimientos que se sucedían. Las descripciones de los acontecimientos y la relación con la actividad cultural y los artículos que escribían los tres autores en la época están analizados hasta el periodo francés.

Lavastigne no realiza un análisis de los textos o de los conceptos clave, sino que recoge una visión global de las obras de los tres autores, citando sólo los fragmentos que presentan de manera explícita la adhesión a un movimiento o a un punto de vista político. Se trata más bien de un trabajo exhaustivo

²¹ Se refiere a Corneliu Zelea Codreanu, el líder del movimiento de extrema derecha La Guardia de Hierro.

²² Ion I. Moța, Artă, luptă, Revista mea, I, no. 11/12, 1935, cita en original: „Lupta legionară se întemeiază în rândul întâi, pe crearea unui spirit nou, a spiritului legionar...Formarea omului nou, prin educație legionară, este cea mai miraculoasă operă de creațiune sufletească înfăptuită de Căpitan. O asemenea creație este tot o operă de artă”.

²³ Alexandra Laignel Lavastigne, *Cioran, Eliade, Ionescu, L'oubli du fascisme*, PUF, colección Perspectives critiques, Paris, 2002.

basado en documentos históricos que realiza la reconstrucción de un momento histórico a través de fragmentos de obras y archivos.

La autora recrea las relaciones de los tres autores (Cioran, Eliade e Ionescu) en esa época, sus salidas de Rumanía, las relaciones que mantuvieron entre ellos fuera del país y sobre todo el cambio de posiciones políticas y el reflejo de este cambio en sus obras. Además de los documentos con valor histórico, utilizó la información biográfica.

En resumen, los estudios publicados hasta la fecha que investigan el primer periodo de la vida y escritura de Emil Cioran se han centrado en demostrar la pertenencia de su autor a un movimiento de extrema derecha. Sin embargo, han aislado a Cioran de sus contemporáneos en el momento de analizar sus textos. Se han enumerado las similitudes entre el volumen *La transfiguración de Rumanía* y el libro del líder del movimiento de extrema derecha de Rumanía, Codreanu, pero no se han analizado dichos textos en un contexto de intertextualidad del discurso, es decir destacando un discurso común entre la mayoría de intelectuales de la época de entre las guerras y el papel de Cioran dentro de este discurso común.

Lo que se recalca en el estudio de Lavastigne es el espíritu de crisis de toda una generación y de aquí la violencia tanto a nivel de discurso, como en la acción. El mérito del estudio consiste en relacionar la relación de la época rumana con la época francesa, dado que no tiene en cuenta sólo los textos de Cioran, sino también los de Mircea Eliade y Eugen Ionescu, los representantes más conocidos de la generación de 1927, al lado del filósofo Constantin Noica.

Dentro de esta atmósfera de violencia discursiva, lo que se impone es una versión sobre el discurso político mezclado con elementos étnicos y tradicionales que se difundirá sobre todo en el caso de Cioran. Lo que se subraya es la relación entre el problema de la identidad y el problema de la vitalidad y la virilidad. Dentro de todo el conjunto se destaca la figura

coagulante del *maître*, Nae Ionescu, que invitó a Cioran a colaborar con la revista de los militantes de extrema derecha *Cuvantul*. Lo que Nae Ionescu defendía era la sumisión del individuo a una colectividad nacional, fundada en conceptos étnicos y organicistas. Cioran y los demás escritores de la generación de 1927 muestran tres puntos de vista comunes, comentados por la autora al referirse a la relación con el maestro Nae Ionescu: aspectos totalitarios (un fuerte estado ortodoxo en el cual el individuo se somete a los valores nacionales y sólo existe en la medida en que forma parte de esta colectividad), aspectos elitistas (la nueva generación debe tener el papel de formar a los nuevos legionarios) aspectos modernistas (se posicionaban contra la mentalidad agraria y tradicional) y aspectos étnicos (la relación étnica es la primordial). Lo que sorprende el estudio de Lavastigne es precisamente el estado psicológico de las masas en la década de los años 1930. Lo que deducimos de las pruebas documentales y la intertextualidad de las fuentes utilizadas es una crisis del imaginario colectivo que se encontraba en búsqueda de nuevas figuras que canalizasen su descontento con la situación política y social del país. En este sentido la autora analiza la figura de Nae Ionescu como aglutinador de toda esta crisis de los jóvenes en búsqueda de referencias que rompieran con la tradición y sobre todo con el presente decadente. Eliade se convertirá en uno de los admiradores de Nae Ionescu, igual que Cioran: "Le paradoxe et l'aventure étaient favorisés; le découragement et l'exaspération étaient regardés avec sympathie; la sincérité était promue partout (...) le professeur gardait toujours un vieil attentif sur les jeunes gens désorientés, inquiets, désespérés qui venait à lui." ²⁴

²⁴ Eliade, Mircea, prefacio de *La rosa de los vientos*, libro publicado por Nae Ionescu, en Bucarest, 1937. Cita incluida en op.cit Lavastigne, Alexandra, p. 430.

Dentro de las investigaciones que abordan la pertenencia a la extrema derecha de Cioran destaca el libro de Serge Moscovici, que retoma el perfil de la Guardia de Hierro e intenta explicar la fascinación ejercida sobre las masas²⁵:

*“parce qu’il a su imposer une forme visible d’obéissance à un homme et à une idée unique, forte et mythique. Les jeunes allaient vers lui pour s’embrigader, les vieux pour se conformer à l’esprit du temps (...) Tout ce qui sommeillait chez les gens d’ardeur et de dignité, mais aussi de peur et de violence, se réveilla et trouva un langage pour s’exprimer.”*²⁶

No se debe olvidar la estrecha relación que existió entre la escritura y la vida, relación declarada por el propio Cioran. Si mediante la sociología histórica y la intertextualidad, la crítica había relacionado los primeros textos de Cioran con el contexto de su generación, el libro de Constantin Cubleșan²⁷ une las dos facetas de la obra de Cioran: el ideario de los textos por un lado y las propias declaraciones del autor por otro. Mediante la investigación del amplio corpus autobiográfico, publicado parcialmente, en rumano o en traducción, resalta el perfil humano de Cioran, intentando justificar de manera indirecta, mediante un análisis de la personalidad del autor, sus primeros discursos, que se deberían leer desde la complejidad de una personalidad marcada por las contradicciones. En el volumen se refleja al mismo tiempo la correspondencia de Cioran con sus compañeros de generación. Si hasta ahora la crítica analizaba el texto desde su perspectiva histórica, de la contextualización del discurso de Cioran dentro de la generación de 1927, una perspectiva exterior en la cual el texto del autor se interpreta en relación a otros y a los acontecimientos históricos, la novedad del estudio de Coblesan es la interpretación de las relaciones entre los miembros de la generación partiendo del análisis de la correspondencia de Cioran con los demás, el paso del discurso político al discurso autobiográfico. Es decir desde el

²⁵ Moscovici, Serge, *Chronique des années égarées*, Paris, 1997, Stock.

²⁶ Idem, p. 131.

²⁷ Constantin Cubleșan, *Din mansarda lui Cioran*, Euro Press Group, Bucarest 2003.

texto, entendido en relación al resto de la obra de Cioran, hacía la creación del contexto. Se enumera y analiza la correspondencia con su hermano Aurel, Arșavir Acterian, Jeni Acterian, Wolf Aichelburg, Mircea Eliade, Gabriel Liiceanu, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu y otros. Mediante las cartas se sorprende a Cioran más allá de las máscaras que se confeccionó a través de su escritura. No obstante, sólo se detecta el camuflaje o la negación de la época rumana, considerada una equivocación. La misma actitud que Cioran declara en sus entrevistas.

En la misma línea de la relación entre el acontecimiento biográfico y la escritura, línea inaugurada con la publicación de los escritos autobiográficos, los cuadernos y las cartas de Cioran, la crítica empezó a realizar un análisis de la escritura de Cioran y de los textos rumanos desde el psicoanálisis; uno de los primeros libros fue el firmado por Valentin Protopopescu, *Cioran în oglindă*.²⁸ El autor del estudio apuesta por la necesidad de desmitificar los textos de Cioran, e intenta explicar la complejidad de la biografía y de las obsesiones de Cioran. El autor pretende captar una autenticidad de Cioran, más allá de sus relaciones familiares, con su hermano o con las mujeres: "Una autenticidad que ha sobrevivido incluso al histrionismo practicado por el autor. Creo que la autenticidad de este personaje representa la más terrible provocación para leerlo e interpretarlo en el sentido de su *desmitificación*..."²⁹

El autor intenta explicar una opción política, la renuncia posterior a dicha opción y el maquillaje de los textos mediante un análisis biográfico. Se realiza una interpretación de la escritura de Cioran desde el punto de vista de la biografía, abriendo el camino a la lectura crítica de la época francesa, más allá la lectura practicada en los años mejor noventa. El método que utiliza es la

²⁸ Valentin Protopopescu, *Cioran în oglindă*, Editura Trei, Bucurest, 1998.

²⁹ Ibid, p. 14, de la edición en rumano.

psicobiografía, recogiendo conceptos analíticos freudianos (complejo de Edipo) y aplicándolos a la biografía de Cioran y a sus textos.

El libro de Valentin Protopopescu intenta abrir un debate sobre el origen de este error y lo explica en el contexto biográfico y existencial de Cioran. En las conclusiones del libro afirma: "No tanto la trayectoria autobiográfica en sí, sino sobre todo la manera en que Cioran habla sobre ella se puede someter a una interpretación psicoanalítica."³⁰ La consecuencia de pretender establecer un paralelismo entre la biografía de Cioran y su obra, con la intención de poner el foco en la comprensión en la obra de Cioran a través de sus conflictos biográficos le llevó a la conclusión de que no se puede comprender y mucho menos acusar a Cioran de ciertas opciones políticas, debido a que ellas deberían ser entendidas en su totalidad, teniendo en cuenta la personalidad depresiva, narcisista, histriónica y melancólica de Cioran. El psicoanálisis y la herramienta bibliográfica sólo sirven para intentar plantear ciertos aspectos de su obra, pero no para la comprensión global de la misma.

También se ha iniciado una lectura de la escritura autobiográfica de Cioran, como el libro de Mircea Diaconu, pero separándola del resto del corpus, una lectura lógicamente errónea ya que dicha separación es artificial³¹ dada la participación del autor en los acontecimientos de los años 30.

La época rumana, tal como ya hemos explicado se ha analizado sobre todo desde un punto de vista ético, como respuesta a la fascinación que los textos de Cioran habían producido en los años noventa. Es decir, se demostró su apoyo a las ideologías de extrema derecha, fuera analizando los textos

³⁰ Alexandra Lavastigne, op. cit., p.215

³¹ Mircea Diaconu, *Scrisorile lui Cioran*, en *Studii de filosofie românească*, p. 80, 2011, Bucurest, Editorial de la Academia Rumana, Instituto de Filosofía y psicología Gh Rădulescu Motru

rumanos, fuera reconstruyendo la época en la que fueron escritos³². Otros estudios, sobre todo firmados en el extranjero, han mostrado la continuidad de ciertos puntos de vista ideológicos en la obra posterior francesa. No obstante, lo que no se ha tenido en cuenta a la hora de analizar su obra es la interrelación fundamental que existe en el caso de Cioran entre la escritura y su biografía, interrelación que permitirá explicar el porqué de ciertas opciones ideológicas y su metamorfosis posterior, lo que será el objetivo de esta tesis.

³² Ver por ejemplo los estudios mencionados de Marta Petreu, Alexandra Lavastigne

Problemática y *corpus* de textos escogidos

Hasta la fecha, la crítica ha analizado la obra de Cioran desde dos puntos de vista: su temática y la conexión con otros discursos filosóficos, insistiendo en los aspectos formales de su escritura en francés o en su ideología, al analizar los textos escritos en rumano. Nuestra investigación se centra en la comparación de los textos escritos en rumano con textos posteriores con el propósito de demostrar que la obra francesa no hubiera existido sin la ideología de extrema derecha expresada en los textos rumanos. La escritura francesa representa una continuidad y un trabajo de duelo por su creencia ideológica expresada en la época rumana.

La investigación se centra precisamente en esclarecer y desentrañar la opción ideológica de Cioran, y el conflicto que queda reflejado en la escritura de Cioran, como crisis del sujeto. Su opción ideológica respondió a una crisis del sujeto específica en la periferia de Europa en contacto con la modernidad. En la época francesa, el luto por la ideología de extrema derecha, significó al mismo tiempo una crisis del sujeto. En resumen, se demostrará que el apoyo a la doctrina de extrema derecha nació también como fruto de una crisis del sujeto que no reconocerá posteriormente esta ideología. Y para analizar la crisis del sujeto se planteará el conflicto con el otro, el semejante y sus consecuencias a nivel discursivo, así como la relación con el Otro³³, la alteridad radical que se ubica y manifiesta en el lenguaje.

Para desarrollar la argumentación del presente trabajo se parte de un primer capítulo que pretende analizar las connotaciones del discurso de extrema derecha en Europa y su peculiaridad en Rumanía. Lo que se destacará es el hecho de que en Europa el fascismo fue visto como un signo de la

³³Concepto definido en los textos del psicoanalista Jaques Lacan, *l'Autre*.

modernidad, y en Rumanía se enlazó con una corriente nacionalista que disfrutaba de una larga tradición en el país y englobó a la mayoría de los intelectuales. Se pretende establecer una relación de intertextualidad tanto horizontal, si nos referimos a textos escritos en la misma época, como vertical, si tenemos en cuenta textos escritos en distintas épocas, pero que tienen un discurso similar, empleando los mismos símbolos como los que se definen mediante el discurso de extrema derecha, un discurso que existió de forma recurrente entre los escritores rumanos. En cuanto a la relación de intertextualidad horizontal, se destacará que en la década de los años treinta, tanto la clase política, como los intelectuales, se instituyeron ellos mismos en el papel de “padres fundadores” de la nación. En consecuencia, existieron ciertas metáforas que produjeron los discursos concretos de extrema derecha de los distintos autores: el padre – el líder, la nación, la salvación, el extranjero – el judío, el comienzo, metáforas que demostraremos que figuran también en los primeros textos de Emil Cioran. Además, se estudiará la construcción de la figura del líder y su correspondiente en el discurso cultural, el escritor, desde la perspectiva del conflicto con el otro y el Otro.

Por otra parte, las metáforas mencionadas se integran en una larga tradición en Rumanía, no están justificadas sólo por la ideología de la extrema derecha, sino que existe una intertextualidad vertical que identificaremos en los textos de Emil Cioran. Como hemos mencionado, en Rumanía, el discurso nacionalista presenta una continuidad cronológica desde el siglo XVII a la que se añadió en 1918 un hecho histórico: la formación de un país nuevo, Rumanía, mediante la anexión de Transilvania. En consecuencia, el nuevo país necesitaba expresar su identidad y legitimar su existencia. Nació la pregunta ¿qué significa ser rumano? Y como los rumanos tenían detrás siglos de lucha por la independencia, o de alternancia de épocas de sumisión o independencia ante grandes imperios, a la pregunta se le contestó mediante la creación a nivel de lo imaginario de una figura negativa del otro. Somos lo que nos defiende de los

demás. La comunidad extranjera más importante de Rumanía era la comunidad judía y nació una formación discursiva “el judío” que dará pie al discurso antisemita de los años ’30. En consecuencia, dentro del discurso cultural, mencionaremos de manera cronológica la evolución del concepto de nacionalismo desde los primeros textos en rumano en el siglo XVII hasta las obras de los teóricos del nacionalismo rumano en la década de los años ’30, para destacar la continuidad de una “formación discursiva”. Las metáforas constituyeron el eje de una “formación discursiva” promovida por los líderes políticos y los intelectuales, que eran, al mismo tiempo, figuras representativas del poder social. Todos los discursos concretos derivaron de esta “formación discursiva” que a su vez estaba insertada en una formación ideológica, la de la ideología de extrema derecha. Una primera pista que se concluye del primer capítulo es el hecho de que Cioran fue uno más, no él ideólogo de su generación, sino que se inscribió en una corriente generacional. Existió un discurso colectivo en la década de los años ’30 y Cioran formó parte de este discurso, en este sentido su obra tiene elementos de conexión con otros textos como los que publicaron Lucian Blaga, Constantin Radulescu Motru o Mircea Eliade.

En los siguientes capítulos se analizan los textos de *La transfiguración de Rumanía*, en una realización de intertextualidad con el texto político de la época, el Manifiesto de la Guardia de Hierro, para demostrar su estructuración nacionalista y explicar qué significa un país para Cioran. El texto se comparará con el texto posterior escrito en 1950, *Mon pays*, para enfatizar el distanciamiento aparente de las primeras doctrinas y las modalidades de camuflaje del discurso de extrema derecha. Al mismo tiempo se destacará la construcción de una figura del otro visto como enemigo, el judío, el otro contra el cual se despliega un discurso antisemita. Se va a plantear quién es este otro para Cioran y bajo qué facetas lo encontraremos en los textos posteriores. En

relación a la opción política de Cioran, una primera hipótesis es la existencia de un conflicto con el otro. En una primera lectura de los textos rumanos identificamos una relación de conflicto que se perfiló como permanente, tanto en la época rumana, como en el exilio. En los cinco libros de la época rumana se destaca el conflicto con el país, con su semejante, con el idioma y con todo lo que podía significar ser rumano. De manera paralela a la crítica de todo lo que representaba ser rumano en aquella época, Cioran construyó la imagen de una nación *idealizada*; la condición de creación de esta nación era el fomento de la conciencia nacional y el rechazo de lo diferente. No estábamos ante una versión exacerbada del *nacionalismo*, con una larga tradición en el pensamiento rumano, sino ante una ideología próxima a los fascismos europeos de la época. El paso a Francia significó la profundización de este conflicto con lo diferente: ser el extranjero, el apátrida, implicó la distancia en la relación con los semejantes y al mismo tiempo la adopción de otro idioma.

Demostraremos que el conflicto de superficie con el otro tiene su origen en una problemática más profunda, la relación con lo no dicho, lo encajado dentro del lenguaje y de la ideología. Al redactar sus artículos en los periódicos de los años treinta, Cioran no se dirigía sólo a sus semejantes, sino que también establecía un diálogo con la ideología. Dichos artículos se deben leer en su contexto, tanto temporal, el movimiento de extrema derecha en la Rumanía en los años treinta, como personal del autor: la época de negación y de exaltación de la vitalidad, línea dominante en los primeros textos de Cioran, indiferentemente de su temática.

Demostraremos que en el caso Cioran se trata de un discurso antisemita, aunque es un autor más, dentro de la “formación discursiva” de extrema derecha de la mayoría de intelectuales rumanos. El texto lo firma Cioran, pero esta firma incluye las voces de muchos autores. En consecuencia, partiendo de

los textos que se publicaron en el periodo 1931 y 1937 en Rumanía³⁴ se analizará el porqué de la adhesión a un movimiento extremista: ¿se trató sólo de una solución conforme al discurso cultural existente dentro de un contexto político o de una opción permanente que perduró metamorfoseada en los textos ulteriores? Si las investigaciones publicadas hasta la fecha se centran en *desvelar* una opción política, un discurso ideológico, obligando de manera indirecta a un proceso de desmitificación del autor, el presente trabajo investigará los orígenes de esta opción política. Nuestra hipótesis es que Cioran más que expresar la adhesión a un programa ideológico y político, *fue un creador* de textos que abrazan la ideología de la extrema derecha, convirtiéndose en un preso de su fascinación por esta ideología. Si en la primera parte de su vida, la fascinación está expresada de manera convincente y declarada en sus textos políticos, que forman un discurso estructurado en función de una determinada retórica, en la etapa francesa la niega, se culpabiliza, para volver a ponerla de relieve de otra manera, mediante la crítica de la decadencia de la civilización occidental, la desaparición de la figura de Dios, la necesidad de reconstruir la figura del bárbaro auténtico, etc. En este sentido, la lectura de las cartas que envía desde Francia a sus familiares en su época posterior, nos podría ofrecer pistas sobre la relación indirecta de Cioran con su pasado y su país, dado que las cartas se escapan en general a la preocupación estilística, teniendo esta vez unos interlocutores directos. Mediante el análisis de los textos la novedad del presente trabajo radica en el intento de *explicar* el origen y de *definir* una opción ideológica y la permanencia de la misma, identificando sus peculiaridades en relación con la ideología de extrema derecha teniendo en cuenta una peculiaridad de su escritura: su texto

³⁴Se analizarán textos de los volúmenes: *Pe culmile disperării*, (*Sobre las cimas de la desesperación*), București, 1934 , *Schimbarea la față a României*, (*La transfiguración de Rumanía*), București, 1936 , *Lacrimi și sfinți*, (*De lágrimas y santos*), București, 1937, *Îndreptar pătimăș*, ed. Humanitas, București, 1991 (escrito entre los años 1945-1947), *Singurătate și destin*, (*Soledad y destino*), antología de textos realizada por Dan C. Mihăilescu, con artículos publicados en la prensa en la época entre las guerras, ed. Humanitas, București, 1992 .

se prolonga más allá de su discurso, no sólo se adhiere y desarrolla las metáforas promovidas por el discurso ideológico de extrema derecha, sino que el texto mismo se convierte en una plataforma de puesta en escena de los propios conceptos.

Articulado al principio como discurso, su texto se vuelve ulteriormente *escritura*, es decir un texto que ya no respeta la cadena de la argumentación, sino que se dedica a romper lo que acaba de afirmar. Afirma para negar y finalmente el texto se vuelve *el espacio* de un conflicto. En consecuencia, a pesar de que inicialmente sus textos se pueden inscribir dentro de los modelos de los discursos de la extrema derecha, acaban siendo discursos sin un aparente “cierre” dado que la fórmula utilizada por Cioran a menudo es la paradoja.

Es por este tipo de construcción que se demostrará que los textos de Cioran no configuran una "obra", un conjunto discursivo, sino una "escritura", debido a sus características. Cioran escribe antes de todo para el mismo, no para transmitir un mensaje y escribir le resultó un acto imprescindible para camuflar su ideología. De aquí el fragmento, la autobiografía, la afirmación y su consecuente negación, el cambio constante, la segmentación como rasgos principales de su escritura que se concreta en más de veinte volúmenes publicados, cuadernos destinados a su destrucción y numerosas entrevistas acordadas a la prensa en las que Cioran habla a sus lectores, “escenifica” la misma escritura. En la fase rumana veremos que el destinatario de su discurso es una figura negativa: el rumano que debe cambiar su posición en la Historia, que debe hacer historia. En la construcción de este destinatario reconoceremos elementos de la ideología de extrema derecha. A diferencia de la época rumana, en la época francesa, el autor habla una “lengua” que los otros le han impuesto, no la ha elegido y que conlleva con ella una determinada visión del mundo. Él mismo es otro, entra en un conflicto con otra lengua y otro mundo. Aquel rumano al que se dirigía en los primeros textos, aquella construcción negativa, se convierte en el *Cioran como otro* que identificaremos como el destinatario de

su escritura. Detrás de este permanente conflicto con el otro, que será el eje de nuestro trabajo, se identifica la relación con el Gran Otro, la alteridad radical, que será el eje que explica su posición ideológica.

El presente trabajo se centrará en el análisis de un **corpus de textos** determinado: los textos escritos en rumano³⁵, los dos textos que escribe en Francia bajo ocupación y que se publicarán tras el año 1989³⁶ y la réplica francesa a la problemática rumana (el judío, el país, el otro, el rumano, la decadencia del Occidente) temas que destacaremos en los textos en francés así como los escritos autobiográficos, incluyendo las cartas³⁷. Se optó por las cartas porque existen dos categorías de cartas: una parte de las que Cioran envió desde el exilio a su familia, dado que a fecha de hoy su correspondencia no está publicada en su totalidad, y las cartas que no tienen un destinatario, como el libro *Mon pays*, las cartas que se dirigen al gran Otro. Existe un volumen de cartas coordinado por Dan Munteanu en la editorial Humanitas en 1994, cartas editadas con la aceptación y posterior corrección de Emil Cioran. El corpus de las cartas es muy amplio y no se encuentra editado en su totalidad, como ya se ha dicho; por eso no se pretende agotar el fondo de material autobiográfico existente.

³⁵ Nos referimos a *La transfiguración de Rumanía* y los ensayos reunidos en el libro *Solitude et destin*.

³⁶ Nos referimos a *Sobre Francia y Indreptar patimas*, los últimos textos en rumano de Cioran.

³⁷ Mircea Diaconu, en su libro *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, Bucarest, Editorial Cartea Românească, 2008 ya realiza una interpretación del pensamiento filosófico de Cioran mediante la interpretación de su correspondencia.

Metodología: análisis del discurso, teorías de la descolonialidad y conceptos psicoanalíticos

Para analizar la obra rumana de Cioran, una primera pista ha sido el análisis comparativo de los textos políticos emitidos en la época y los artículos y libros escritos en el mismo periodo por Cioran. El análisis intertextual permite destacar los temas clave que formaban parte del discurso de extrema derecha rumano y seguir su huella en la época francesa de Cioran.

No obstante se debe hacer una importante observación: los primeros textos de Cioran se pueden incluir dentro de la tipología de un *discurso* político, pero la gran mayoría de los textos fragmentarios escritos en francés se subordinan al concepto de *escritura política*. Tal y como veremos, la diferencia fundamental es que el discurso se va hilando en función de un emisor y un receptor, mientras que la *escritura* se entiende como un proceso de avance de un texto que no tiene en apariencia ningún destinatario.

En primer lugar, consideramos indispensable definir el concepto de *discurso*. Según Casamiglia y Tusón un discurso es, ante todo, una práctica social, una forma de acción entre las personas, que se articula a partir del *uso lingüístico contextualizado*, ya sea oral o escrito (Casamiglia, Tusón, 2007³⁸). A partir de aquí ya podemos precisar que el Análisis del discurso, según van Dijk, es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia principalmente el modo en que se expresan las creencias de un grupo, muchas veces en relación a lo que simboliza el poder y dentro de un contexto. (van Dijk, 2009³⁹). Como ya se ha mencionado, el objetivo de esta investigación es poner

³⁸ Casamiglia, H., & Tusón, A. (2007). *Las cosas del decir: Manual de análisis del discurso* (2ª ed.), Ariel, Barcelona.

³⁹ van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder: Contribuciones a los estudios críticos del discurso*, Gedisa, Barcelona.

en evidencia la relación entre ideología y lenguaje, cómo se expresa la ideología dentro del lenguaje en el caso concreto de los textos de Emil Cioran. A través del discurso, las creencias ideológicas se vuelven modelos para todo un grupo social; en este sentido, tanto la semántica, como la función del discurso dentro de un contexto, asumirán una función ideológica⁴⁰.

La totalidad de convicciones, expresadas a nivel colectivo y que une a grupos de personas que comparten el significado de estas convicciones van creando el subterráneo de las ideologías. En función del punto de vista desde el cual se quiere interpretar el concepto de ideología, creado por primera vez por Destutt de Tracy tras la revolución francesa, se acude a una distinta definición, porque el término engloba un sinfín de matices. Si nos referimos al lenguaje y su capacidad de reflejar una convicción,

“...definimos las ideologías como sistemas de creencias o, dicho de otra forma, las creencias compartidas por los miembros de un grupo. Lo anterior significa que las ideologías son inherentemente sociales y están ligadas a la organización de colectividades de actores sociales. Los individuos participan de dichas ideologías solamente como miembros del grupo, de la misma forma que los hablantes participan de, o comparten, un lenguaje o una gramática. Y por la misma razón que no existen lenguajes individuales, tampoco hay ideologías personales, sino solamente usos personales de la ideología. Encontramos una interesante similitud entre ideología y lenguaje: ambos se definen solamente a nivel de grupo social o comunidad cultural.”⁴¹

De la cita anterior, resulta que la ideología es un sistema de convicciones o creencias y en base a ellas un grupo interpreta u ordena lo que le rodea y por otro lado los miembros del grupo se reconocen entre ellos. Un elemento

⁴⁰ Ibidem, p. 37.

⁴¹ Teun A. van Dijk, *¿Un estudio lingüístico de la ideología?*, en *Discurso, Cognición y Educación*. Ensayos en honor a Luis A. Gómez Macker. Giovanni Parodi Swies, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, p. 30.

importante a subrayar es que la ideología se expresa mediante el lenguaje y necesita un soporte, el discurso: "...las ideologías a menudo se expresan y se reproducen por medio del lenguaje; o, dicho de otra forma, a través del uso lingüístico o discurso."⁴²

En consecuencia, el contexto tiene su peso y huella en cualquier texto ideológico, como en los textos de Emil Cioran, en los que las fechas en que se escriben son un elemento clave para comprenderlos. En un discurso político el mensaje se construye con el objetivo de producir un efecto inmediato y concreto sobre el interlocutor. En consecuencia, las referencias al contexto se realizan de forma permanente y mediante la interpelación del lector se intenta inducir a un posicionamiento por parte de éste. Cioran utiliza la imprecación, la negación, el imperativo, técnicas que le ayudan a construir un discurso que no sólo lleva la huella del contexto en que se produce, sino que intenta influir sobre este contexto.

Uno de los primeros autores que formularon la teoría semiótica de la ideología reflejada en el discurso es el filósofo V.N. Voloshinov que consideraba que "sin signos no hay ideología".⁴³ La interacción entre los grupos se realiza mediante los signos que son los que construyen los pilares del discurso ideológico. En este sentido, Voloshinov será el primero que realice un análisis del discurso refiriéndose al papel del poder social dentro del lenguaje: "...las expresiones discursivas solamente tienen sentido en virtud de las formaciones discursivas en las que se dan."⁴⁴ En este sentido, se identifican unos modelos de "formaciones discursivas" que constituyen una "matriz de significado" a partir de la cual se producen los discursos reales. Precisamente, sobre el discurso político de Cioran, en el capítulo cuatro se analiza cómo el interlocutor es

⁴² Teun A. van Dijk, ¿Un estudio lingüístico de la ideología?, en *Discurso, Cognición y Educación* Ensayos en honor a Luis A. Gómez Macker. Giovanni Parodi Swies, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, p. 27.

⁴³ V.N.Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York, 1973 citado en Terry Eagleton, *Ideología, una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.

⁴⁴ Ibid, p. 252.

precisamente este “poder social”, el interlocutor abstracto, colectivo, al que el discurso quiere moldear conforme a los objetivos de la ideología, en caso de Cioran de una ideología de extrema derecha. En el análisis de discurso, según TH. V Dyck es importante subrayar el papel de las élites para construir y difundir el discurso, así como el núcleo ideológico que lo sostiene. La figura de las élites no sólo difunde un discurso, sino que a la vez se apodera del mensaje, dado que en un texto de extrema derecha, los otros mensajes están anulados.

Como nuestro enfoque es hacia los textos concretos de un autor, se analizará todo el subterráneo ideológico que se identifica en sus textos, pero realizando una lectura de los textos dentro del contexto cronológico, del momento en que fueron escritos.

El análisis de las fuentes históricas y de los estudios sobre la extrema derecha rumana, destacará en qué contexto político se produce el auge de la extrema derecha rumana y cuáles eran sus antecedentes nacionalistas de los siglos anteriores, el hecho de que existían ya creadas en forma incipiente “formas discursivas” que serán incluidas en los años 30 por los nuevos discursos de extrema derecha. En este contexto, a nivel de discurso político y cultural se analizará en qué medida un discurso nacionalista con una larga tradición en Rumanía irá asimilando las nuevas ideologías de extrema derecha de la década de los treinta 30. En este sentido, los autores de los años '30 fueron los promotores de una “formación discursiva” común:

“La posición de una formación discursiva en un todo complejo, que incluye su contexto ideológico, está normalmente oculta al hablante individual, en un acto que Pecheux denomina de “olvido”; y en nombre de este olvido o represión los significados del hablante le parecen obvios y naturales. El hablante “olvida” que es sólo una función de una formación discursiva e ideológica, y con ello se reconoce erróneamente como autor de su propio discurso. Al igual que el niño lacaniano se identifica con su

reflejo imaginario, el sujeto hablante lleva a cabo una identificación con la formación discursiva que le domina.”⁴⁵

Para comprender las relaciones discursivas que se establecen a través del contexto, se usa la metodología del análisis de un discurso en relación a la historicidad de aquel discurso, basada en las teorías de la descolonialidad (A. Quijano, R. Grosfoguel). La narrativa del sistema-mundo está basada en las conquistas históricas realizadas hace quinientos años que han establecido un posicionamiento del poder en el mapa. Este posicionamiento se ha traducido a nivel epistémico y en consecuencia el conocimiento o el pensamiento que no formaba parte del centro de este sistema-mundo ha sido desautorizado y silenciado. Por otro lado, lo que constituía el centro de este sistema-mundo⁴⁶, Europa, se ha erigido en patrón para mediar y aceptar los demás conocimientos o sistemas de pensamiento. Esta relación de dominación que se realiza sobre otros continentes, regiones tras la Conquista se conoce como Eurocentrismo, o Eurocentrismo colonial. En el presente trabajo nos interesa ver cómo se selecciona el pasado y se escribe la historia desde una perspectiva colonial, en cuanto a la relación de un “centro” con una “periferia”, ambas vistas como unas construcciones que responden a esta relación de poder que existe en el sistema-mundo. Una de las bases de la crítica descolonial es la visión de la modernidad interpretada como imposición del pensamiento colonial sobre otras epistemologías. El filósofo argentino Enrique Dussel afirma que la base de la modernidad es la violenta anulación del mundo exterior a Europa, el “yo pienso luego existo” de Descartes se basa en el exterminio de un sistema de conocimiento, en concreto Dussel se refiere a América Latina. Pero una vez que se produce la colonización del pensamiento de un sujeto, según Quijano⁴⁷, lo que ocurre es la colonización de la imaginación del sujeto: a nivel de discurso el

⁴⁵ Ibid, op.cit, p. 252.

⁴⁶ Concepto introducido por el sociólogo Immanuel Wallerstein.

⁴⁷ Aníbal Quijano, *Coloniality and Modernity/Rationality*, Cultural Studies, 21:2, 168-178, Universidad de Berkeley, California, 4 de mayo de 2010.

sujeto no se relaciona con su futuro más que mediante este filtro colonial, es decir mediante la imagen que el otro, el sujeto colonizador, visto como “centro” le impone. En los textos de Cioran las herramientas del discurso descolonial ayudan a identificar los elementos que son la base de esta construcción imaginaria denominada “centro” y “periferia”.

Sin embargo, para identificar las huellas de la ideología en un discurso no es suficiente analizar solo el contexto en que se escribe y lee el texto. Un elemento clave en la comprensión de cómo funciona la ideología dentro del discurso es la relación del autor con su texto y con el contexto de este texto.

Hasta ahora se ha mencionado que la ideología responde a una visión común de un grupo de individuos. Louis Althusser, en referencia a la ideología⁴⁸, relaciona al individuo al concepto de sujeto. La ideología posiciona a un individuo concreto dentro de un contexto, lo convierte en protagonista de este contexto. La ideología transforma a los individuos concretos en sujetos-protagonistas mediante la interpelación y el reconocimiento. Llegado a este punto, el texto de Althusser relaciona al sujeto-protagonista no sólo con otros sujetos, sino también con el sujeto del inconsciente. En conclusión, el análisis de un discurso ideológico no significa sólo identificar los vínculos que articulan las relaciones del sujeto con los otros sujetos, sino también la relación del sujeto con el inconsciente: “el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto (inconsciente), por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que “cumpla solo” los actos y los gestos de su sujeción. No hay sujeto sino por y para su sujeción. Por eso marchan solos. (al referirse a la relación con el aparato ideológico)⁴⁹.

⁴⁸ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Freud y Lacan, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, p. 55.

⁴⁹ Ibidem, p. 63.

La singularidad de Cioran en algunos de los textos en rumano y en la mayoría de los textos en francés, es la construcción de su discurso: parte de un punto de vista al que intenta argumentar y al final lo niega mediante el aforismo, la paradoja y la ironía. Destacamos precisamente el proceso de sujeción del sujeto al inconsciente mediante la “escritura” y no un discurso de vínculo de un sujeto a otro sujeto.

J. Kristeva define la “escritura” como un

“acto de diferenciación y de participación respecto de lo real, la escritura es un lenguaje sin más allá, sin trascendencia: las «divinidades» escritas pertenecen al mismo mundo que la materia que las traza y que las recibe. Por todo lo cual diremos que la huella escrita, igual que el gesto, si bien constituyen un acto de diferenciación y de designación, no llegan a ser, sin embargo, unos signos. El triángulo del signo (referente-significante-significado) parece reducirse aquí a una marca (en la escritura) o a una relación (en el gesto) entre el sujeto y lo que está fuera de éste, sin el intermediario de una «idea» ya constituida y «de por sí» (interpretador, significado).”⁵⁰

La escritura para Cioran llegó más tarde a significar sobre todo *acto, un proceso continuo*, no un sistema basado en significado – significante que relacione a un emisor y a un destinatario. ¿Cuál es el destinatario de los textos de Cioran? La amplitud de su obra y su estilo hacen pensar que al escribir, Cioran *escribe para relacionarse con el inconsciente*: se trata de una escritura que muestra al mismo tiempo el proceso de gestación del significado, la emoción se traslada a la lengua, que no quiere expresar razonamientos, que no se dirige a un lector, sino que introduce al lector dentro del proceso de elaboración del significado. En este sentido, la “escritura” resulta ser el mejor espejo del escritor. Sus textos forman una totalidad que quiere acabarse tras

⁵⁰ Julia Kristeva, *El lenguaje, este desconocido: introducción a la lingüística*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1988, p. 24.

cada aforismo, para volver a empezar en el mismo punto, de forma obsesiva. En la misma entrevista citada en la Introducción, Simone Boué comentaba que a Cioran no le gustaba escribir. Lo hacía por la noche, bajo el imperativo de una necesidad y su escritura se volvía un diálogo permanente con sus obsesiones. En consecuencia, su texto *habla* más allá de la unidad morfo-fonológica, destacándose la “autonomía relativa del significante debajo del que se oculta un significado que no está incluido forzosamente en la unidad morfo-fonológica tal y como se expresa en el enunciado comunicado.”⁵¹

Resumiendo, se empezarán a analizar los textos de Cioran como *discurso*, como mensaje ideológico que circula de un sujeto a otro sujeto, para llegar ulteriormente a la rotura del discurso que da pie a la *escritura*, destacando las peculiaridades de su escritura.

Siguiendo las referencias a Freud, para analizar el discurso ideológico y las metáforas del discurso de extrema derecha, se utilizarán conceptos definidos por S. Freud en referencia a las masas, el proceso de identificación y a la figura del líder. Uno de los propósitos de la ideología de extrema derecha fue la conversión de las masas en protagonistas del discurso, caso en que el discurso individual debía ser asimilado por un discurso colectivo. Esta uniformización de los discursos individuales se creaba mediante la dominación de una metáfora central representada por la figura del líder⁵².

La figura del líder aparece como una figura de la Autoridad, que, conforme a la teoría de Kojève⁵³ sobre las figuras de la autoridad (el amo, el jefe, el padre, Dios) se explica mediante la relación con el tiempo humano e histórico, con la capacidad de modificación del tiempo. Según Kojève, el tiempo

⁵¹ Op. cit, p. 244.

⁵² Sigmund Freud, *La malaise dans la culture*, édition Quadrige, octubre 2004, Paris, para el concepto de líder e ideal del yo. Th. W. Adorno, *Minima moralia, reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid, Ediciones Akal, 2006 para la lectura de la metáfora del líder.

⁵³ Alexandre Kojève, *Notiunea de autoritate*, Editorial Tact, Cluj, 2015.

de la Autoridad es el futuro, visto como parte de un proyecto. Sin embargo, Kojeve insiste también en la relación de cualquier figura de la Autoridad con el sujeto mediante el discurso que es la herramienta a través de la cual se invierte a la Autoridad, se le reconoce como Autoridad. Sin embargo, este discurso no está conectado sólo al contexto y a la Autoridad, sino también a algo que existe en el sujeto y que le hace interiorizar y responder de un cierto modo el contexto, es decir, su inconsciente. Dentro del discurso, mediante el lenguaje, brota la dimensión inconsciente del discurso. En la superficie de los significantes surgen los conflictos del sujeto que se escapan, que se dejan entrever más allá del significado de las palabras. El lenguaje mismo se convierte en la clave de lectura del inconsciente, de los conflictos del sujeto que lo enlazan con el otro, el semejante y el gran Otro, la diferencia radical que a la vez es causa del deseo. Jaques Lacan establece tres niveles dentro de los cuales se mueve el sujeto en su relación con el semejante y con el inconsciente: lo Real que es lo que no se puede nombrar, como la muerte, lo Simbólico, que representa la red de significantes que estructuran nuestra existencia, como la lengua, el país, la educación, etc. y lo Imaginario que fundamenta la relación con el semejante.

CAPÍTULO I: Elementos clave del discurso de extrema derecha

1.1 Conceptos clave del discurso de extrema derecha en Europa

Dentro del complejo campo de los discursos de extrema derecha en los inicios del siglo XX (nazismo, fascismo) se puede indagar sobre conceptos clave y peculiares que han estructurado el discurso político y cultural en los *discursos de extrema derecha periféricos*, es decir la representación de los movimientos de extrema derecha en la periferia de Europa, o más concretamente en Rumanía, partiendo de metáforas clave que estructuraron el discurso fascista o nazista en Europa, sobre todo en Italia y Alemania. Se puede destacar la construcción de una „narrativa maestra”⁵⁴, de un proyecto totalizador que englobaba todos los aspectos de la sociedad, incluso los antropológicos, si se tiene en cuenta el concepto del nuevo hombre que traspasó las fronteras de un solo país u ámbito cultural. Veremos que las metáforas de la *extrema derecha periférica*, es decir, de un movimiento mimético del movimiento central europeo no se diferencian demasiado, sino que los elementos locales fueron asimilados y se siguió el discurso de extrema derecha dominante. Los movimientos fascistas, más allá de la peculiaridad del discurso político y cultural adaptado a cada país, tuvieron unos rasgos comunes, engendraron la idea de una nueva era mediante conceptos recurrentes en distintos rincones de Europa en la década anterior a la Segunda Guerra Mundial. La peculiaridad de este movimiento en Rumanía reside en la influencia del discurso nacionalista, con una larga tradición en Rumanía y estructurado con la ayuda de la religión ortodoxa. Partiendo de las metáforas comunes, se analizará la connotación que

⁵⁴ Robert Griffin, *Modernismo y fascismo, La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Editorial Akal, Madrid, 2011

tuvieron estas metáforas en Rumanía, dado que fueron interpretadas como signo de modernidad y solución a los problemas que padecía el país. Esta visión sobre el discurso de extrema derecha como signo de la modernidad esperada y anhelada por la periferia de Europa, una modernidad promovida esta vez desde el Centro, justificará la inmersión de la gran mayoría de intelectuales rumanos de la década de los años 30 en los movimientos de extrema derecha, ofreciendo muchas veces no sólo un apoyo discursivo, sino incluso político.

Tras la Primera Guerra Mundial se había producido un corte radical en la comprensión de la Historia que se debía en parte a los efectos a largo plazo de la guerra: la participación de los pueblos, es decir de las *masas* en una guerra que ya superaba los límites del territorio nacional había convertido por primera vez a individuos de varios países en agentes de la Historia, las *masas* encontraron su escenario de actuación en nombre de un proyecto común que superaba un significado estrictamente nacional. En consecuencia, individuos que pertenecían a una nación se embarcaron en una guerra que tenía otros intereses que el tradicional Estado-nación, y los pueblos se vieron convertidos en masa.⁵⁵ Al mismo tiempo, el declive del Estado-nación⁵⁶, que legalmente ofrecía una protección a sus ciudadanos, determinó la aparición de una gran masa de apátridas que se movían entre los países que habían estado involucrados en la guerra. Se impuso otra configuración política del mapa europeo y el alto número de personas desplazadas tras la Guerra cambiaría el perfil étnico de los nuevos estados en comparación con los antiguos Estados-nación.

⁵⁵ Ver Hannah Arendt, en el capítulo *Race et bureaucratie*, en *L'imperialisme*, Points, Paris, 1982 habla de la falta de raíces, del proceso de „déracinement” que transforman el pueblo en „horde” (pp. 138-139), dado que lo introduce en proyectos que superan su territorio, su horizonte de identificación tradicional.

⁵⁶ Ibidem, p. 270.

Por otro lado, el comienzo del siglo XX significó otra relación con la Historia y otro posicionamiento del ser humano dentro del conjunto espacio-tiempo, debido en gran parte a los avances técnicos y científicos, la expansión colonialista y el derrumbamiento de las creencias religiosas. Zygmunt Bauman citado en el libro de Robert Griffin⁵⁷ afirma que se trata de un cambio de relación del ser humano con el tiempo, el espacio y uno mismo: „una era en la que el orden – del mundo, del hábitat humano, el del sí-mismo y de la relación entre los tres – es autorreferencial: cuando se convierte en asunto de consideración, de interés y de una práctica constante de sí misma.”⁵⁸

Roger Griffin define esta fase de percepción de la Historia „como fruto de la reflexividad moderna *en crisis*, el producto de una autoconsciencia temporalizada que, en respuesta a la decadencia de la historia que se ha detectado, se ve empujada en algunos casos extremos a prever la regeneración <total> a través de un proceso de destrucción creativa sin precedentes.”⁵⁹ En el discurso se insiste sobre la decadencia del presente y la necesidad de regeneración. Para Oswald Spengler la civilización había alcanzado un pico que se traducía mediante la crisis de valores que domina el comienzo de siglo XX, con lo cual era necesario un nuevo comienzo mediante una destrucción⁶⁰. A la percepción de ocaso de la civilización definida por O. Spengler, se añade la opción de escritores y artistas de romper con unos conceptos que, en su opinión, figuran como enquistados ya en el tiempo, y optan por ideologías totalitarias:

“More and more writers began to find the apocalypse not only inevitable but desirable. Partly in order to forestall it, partly in order to survive it, they chose to commit themselves totalitarian ideologies and to support

⁵⁷ Roger Griffin, *Modernismo y fascismo, La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Editorial Akal, Madrid, 2011, p.79.

⁵⁸ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, en Roger Griffin, *Modernismo y fascismo, La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Editorial Akal, Madrid, 2011, p.79.

⁵⁹ Ibidem, p. 84.

⁶⁰ O. Spengler, *La decadencia del Occidente*, Editorial Espasa libros, Madrid, 2011.

regimens that would hasten the destruction of civilization which they believed in a state of putrefaction. ⁶¹

En consecuencia se produce la aparición de distintas corrientes como el futurismo, el expresionismo o el vorticismo en Inglaterra que apuestan por la destrucción creadora, la anulación de la tradición y nuevas formas de expresión. El iniciador del movimiento futurista, Filippo Tomaso Marinetti junto a Carlà Carrà, Umberto Boccioni y Luigi Russolo ya promovían en el manifiesto futurista en 1909 el inicio de una nueva era en la que “Queremos glorificar la guerra – única higiene del mundo – el militarismo, el patriotismo”, y los artistas, mediante un mensaje que glorificase la violencia, debían “contribuir como si fueran trabajadores o soldados al progreso del mundo.”⁶² Lo que promueven es otra percepción del tiempo: el presente queda anulado en virtud de un futuro que corresponde a su proyecto totalitario. La violencia de estos movimientos ofrecía a las masas la sensación de participar en el presente. Su discurso se traduce en un *llamamiento*, los movimientos rompiendo las reglas que relacionaban el arte al pasado y a la individualidad. A través de la violencia, las obras de arte expresaban la energía de las masas. No obstante, la necesidad de un *comienzo* mediante una destrucción creativa trasladada a las masas, irá más allá del discurso cultural y se convertirá en mensaje político.

S. Freud entregó en noviembre de 1929, el manuscrito de su libro *El malestar en la cultura*, justo una semana después del 29 de octubre, el „lunes negro” de Wall Street que marca la fecha de inicio de la crisis económica que antecede la Segunda Guerra Mundial, analizando, como una triste coincidencia, la amenaza de „la misère psychologique de la masse. Ce danger est plus menaçant là où la liaison sociale s’instaure principalement par identification des participants entre eux, alors que des individualités de meneurs n’acquièrent pas

⁶¹ Alastair Hamilton, *Introduction, The Appeal of Fascims*, The Macmillan Company, New York, 1991, EEUU., p. 23

⁶² F. Marinetti, „Manifiesto of Futurism”, p.22, en Robert Griffin, p. 292.

la significativité qui devrait leur revenir dans la formation de la masse.”⁶³ La Primera Guerra Mundial en este sentido había llamado a las masas a participar en la Historia, masificando la movilización directa de los individuos que participaron en los combates o de los familiares que sufrieron las consecuencias indirectas de la guerra. En consecuencia, la idea de una nueva época en que las masas ganaban protagonismo ya se había instaurado.

El *comienzo* (marcamos los conceptos clave que se identificarán posteriormente en los textos de los autores rumanos y en especial de Cioran) de la era de *las masas* se va instalando en relación a un futuro que se escapará a la casualidad, para convertirse en destino. Lo que se quería instituir, tal y como puede identificarse en los discursos políticos y culturales del momento, era una nueva era. El comienzo era el impulso necesario para acabar con la „crisis” que se producía tras la Primera Guerra Mundial. Los movimientos fascistas pretendían augurar una nueva época en la que el individuo formaba parte de un *proyecto*. El individuo debía parecerse a la figura del „hombre nuevo” prefigurado ya por Nietzsche. El <Dios ha muerto> del libro "Así habló Zaratustra" significó la alabanza de un ser superior, así como la muerte de Dios y de la metafísica tradicional, elemento que Nietzsche detecta en su época, y, a la vez, el nacimiento de un ser superior: “¡Ante Dios! - ¡Mas ahora, ese Dios ha muerto! Vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior - ¡en señor! ¿Habéis entendido esta palabra, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Veis abrirse aquí para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal? ¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros, hombres superiores! Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora **nosotros** queremos -que viva el superhombre.”⁶⁴ El *comienzo* de la nueva era significaba un cambio antropológico, el hombre dejaba de ser

⁶³ Sigmund Freud, *La malaise dans la culture*, Paris, Edition Quadrige, 2004, p. 58.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

un mortal, no sólo participaba en la Historia, sino que se convertiría en el líder de su Historia. Ya en el capítulo *Del nuevo ídolo*, Nietzsche hace la apología del nuevo hombre que debe ser un *líder* que acabe con cualquier tipo de burocracia encarnada por el Estado: “Allí donde el Estado acaba, - ¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre!”⁶⁵ La figura del artista en este contexto se construye en base a la imagen del “hombre nuevo”, el artista siendo también una especie de nuevo hombre de élite, “el artista – tirano”.

Lo frágil, lo perecedero no tenían cabida en el nuevo proyecto. El mundo en el que Dios había muerto, era el mundo Occidental criticado por Splenger. La crisis de los valores Occidentales había sido tema de debate para muchos intelectuales del momento. En este contexto, los nuevos líderes de la extrema derecha tenían una *misión*, su objetivo debía ir más allá de un discurso político, se trataba de una misión de reinstaurar los valores Occidentales y en consecuencia del *comienzo* de una nueva era depurada de los elementos decadentes, una era protagonizada por las *masas*:

*„La única condición para alcanzar esta nueva fase era que los líderes nazis y fascistas reconocieran la dimensión metafísica de su misión, que consistía en llevar a cabo una revolución material y espiritual contra la putrefacción de la modernidad, una putrefacción que se manifestaba a través del materialismo, el individualismo, el igualitarismo, la ausencia de la jerarquía y la erosión de los valores más elevados”*⁶⁶

El poeta alemán expresionista Gottfried Benn, uno de los que recibió con entusiasmo el libro de Evola⁶⁷ como manifiesto contra la decadencia del mundo,

⁶⁵ Op. cit., p. 87.

⁶⁶ Op.cit, p. 32.

⁶⁷ *La rebelión contra el viejo mundo* de Julius Evola, publicado por primera vez en Alemania en 1931.

será más tarde uno de los autores de la teoría de que la misión del Tercer Reich era la de „desencadenar la revolución cultural y *antropológica* necesaria para salvar a la nación de la disolución.”⁶⁸ El comienzo imponía un cambio a nivel antropológico, el hombre nuevo cuyos atributos se definían primero mediante una sucesión de *pertenencias o lazos*⁶⁹: a una raza, a una religión, a la familia y a una patria. El hombre nuevo se define mediante sus *lazos* que forman su identidad y por eso existe sólo en la medida en que forma parte de una *nación*. Con la construcción del proyecto del hombre nuevo, las masas tienen protagonismo dentro del discurso político. No existe el individuo definido mediante su singularidad, sino mediante el cumplimiento de las funciones que definen sus *lazos*, el individuo como elemento que unifica y da identidad a la masa. En su libro, *Mein Kampf (Mi lucha)*, A. Hitler menciona el „destino histórico” del pueblo alemán y la necesidad de un „espacio vital”, *Lebensraum*, para cumplir con este destino, refiriéndose a la necesidad de expansión alemana hacia el este de Europa, necesidad que se vinculará más tarde directamente con la creación de los campos de exterminio. El nacionalismo alemán “It developed in the first decade of the nineteenth century as a reaction against the Napoleonic armies which invaded German territory – and what these armies represented were the “rights of men”. The German Nationalists’ aim had been to evict the invader, purge Germany of foreign influences (particularly of the foreign ideology introduced by the French) and restore ancient German traditions. Two themes constantly recur in German Nationalist thought: one is the Führer, the traditional military and political leader, and the other The Reich, the Germany supreme in Central Europe.”⁷⁰

El ideario compartido por la extrema derecha en Europa tuvo sin embargo raíces en el pensamiento europeo anterior. La misma idea del

⁶⁸ Op.cit, p.34.

⁶⁹ S. Freud utiliza el concepto de lazo, para expresar en su libro *El malestar en la cultura*, lo que une a la masa que se identifica con su líder.

⁷⁰ Op.cit, Alastair Hamilton.p. 94,

nacionalismo mostraba un significado ambiguo, amplio y designaba un hecho social y psicológico. Una ideología que asimila al ser humano a valores consideradas “nacionales” sobre cualquier otro valor. Se trataba de construcciones imaginarias basadas en la idea de nación. En Francia, en el antiguo régimen, el rey encarnaba la nación. Con la Revolución Francesa el rey no es sinónimo de la nación, se produce la herejía y el rey se convierte sólo en el representante de la nación. Inicialmente la idea de nación no se construía mediante la oposición a otra nación, sino que las naciones eran consideradas “hermanas”.

En Alemania nacen sin embargo las construcciones nacionalistas en las que se insiste en las cualidades del pueblo que forma la nación, el espíritu de un pueblo, el alma y la genialidad de un pueblo.

El lugar y la autoridad son elementos que fundamentan el discurso fascista. “La patria” debe ser la materialización del discurso del poder del líder, dado que la identificación entre los sujetos que forman la “patria” con su líder es la primera condición para su creación. Ya no se trata de un territorio, sino de un lugar que se va amoldando a un discurso que incluye el presente, promovido por el líder y la lectura de lo que se considera “la tradición” en función de este presente del líder.

Walter Benjamin en su texto „La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”⁷¹ escrito en 1937 explica el uso en el discurso fascista de metáforas de la modernidad: „A grandes rasgos, Benjamin sostiene que el régimen, con el fin de proteger al sistema capitalista de la revolución socialista, se embargó cínicamente en una <estetización generalizada de la política> y manipuló los símbolos culturales para nacionalizar la vida intelectual, académica y artística. Por consiguientes, tanto Hitler como Mussolini habrían utilizado la cultura como herramienta de ingeniería social y como estética del Estado a fin

⁷¹ Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproducción técnica”, en: *Discursos interrumpidos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1982.

de obtener cierta variedad de anestesia”⁷², y se utilizaron las mismas metáforas que desarrollaba la modernidad, el mismo tono del discurso pero con un fin completamente contrario. El *comienzo* significaba una nueva modalidad de vivir el mundo que se moldeaba a una „construcción” totalitaria del mundo. El recurso a la tradición y a la religión se hizo justamente en nombre de la construcción de este nuevo mundo. El pasado idealizado, la pureza de raza, la tradición se convierten en los fundamentos de la mitología de este nuevo mundo en el que el individuo deja de vivir dentro de su circunstancia accidental y se convierte en poseedor de destino, desaparece bajo la supuesta grandeza de la masa que es la única capaz de cambiar la Historia.

La idea de *destino*, vuelve a unificarse a la idea de *sacrificio* y al culto de la violencia. El presente se celebraba como *comienzo* de un futuro que aupaba la misión de regeneración de la civilización Occidental.

El comienzo auguraba una nueva *patria* y un nuevo tipo de *líder*, el superhombre. Conforme a la etimología de la palabra „patria” en latín es un derivado de la palabra „pater” que significaba padre. La patria es inicialmente el lugar de los que proceden del mismo padre, pero las connotaciones son de patrono, defensor, protector. Es decir no es sólo el padre como relación, como vínculo, sino que ya en su etimología se incorpora la figura simbólica del padre como protector y defensor. La patria se vuelve el territorio del padre, el poder del padre es el que marca el territorio, que lo delimita y al mismo tiempo lo defiende. Y se debe añadir que „el padre primitivo es el ideal de las masas”⁷³, de los habitantes del territorio definido como patria. Por otro lado, la tierra de los que proceden del mismo padre significa la tierra de sus ancestros, es decir, existe una relación de continuidad con el pasado, o dicho de otra forma, *la patria* se convierte en la figura simbólica de comunión en el tiempo con los ancestros, comunión expresada mediante las tradiciones. Al justificarse la

⁷² Ibidem, op.cit, p. 32.

⁷³ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1934, traducción de Luiz Lopez Ballesteros y de Torres, p. 84.

pertenencia a una patria mediante la pertenencia al mismo padre, mediante una descendencia, la patria se convierte en una realidad que uno no elige, que le precede y en la que „entra” al nacer. Sentir la pertenencia a una patria, significa admitir la pertenencia al mundo que le precede a uno. En base a estas connotaciones que derivan de la etimología de la palabra *patria* podemos identificar las connotaciones que adquirió esta palabra en el discurso de extrema derecha. La patria se identifica a un espacio simbólico de la tradición y del cumplimiento de una misión. Los individuos conectados a este espacio se relacionan mediante la pertenencia a la misma tradición y al mismo padre simbólico, es decir deben cumplir la misma misión. En este sentido, Joseph Goebbels afirma en *Die Zeit ohne Beispiel* en 1941 que „The Greeks are no longer representative of Hellas. The Germans have become the holders of the true Graeco-Nordic spirit”⁷⁴. Para el discurso fascista, la misión consistía en una regeneración de la decadente civilización Occidental, y la patria significaba el territorio del cumplimiento de esta misión, un nuevo espacio de civilización: „Humanity will one day thank Germany for rescuing their culture”⁷⁵ o „The new Europe is being built by the love and faith of the Fuhrer.”⁷⁶ O „The Germans are always the bearers of the reconstruction and order, and everywhere they go the land becomes a garden of God.”⁷⁷ De cara a la propaganda nazi, el exterminio se convertía en una misión de destrucción de los que se oponían al nuevo orden. La patria significaba el cumplimiento de esta misión en un territorio por una masa hipnotizada por su líder. El líder no es sólo el padre de la masa, sino que es capaz de producir un vínculo entre los miembros que forman la masa, de unificar a la masa.

S. Freud se preguntaba „qué hace que las masas sean masas”, ¿qué es lo que transforma a los individuos en un todo compacto? En eso reside el papel

⁷⁴ J. Goebbels, A. Hitler, *The Art of Lying*, London, 1945, p. 12.

⁷⁵ Ibidem, op. cit., p. 16.

⁷⁶ Ibidem, op. cit., p. 23.

⁷⁷ Ibidem, op. cit. p. 30.

del líder, en producir el lazo que una a los individuos mediante su discurso: „Si los individuos del grupo se combinan en una unidad debe haber algo que los una, y en este lazo puede radicar precisamente aquello que es característico de un grupo”⁷⁸. En consecuencia, el líder fascista crea este lazo no porque correspondería al interés de cada uno de los miembros de la masa, o por motivos racionales, sino porque se trata de una unión „libidinal” según el término utilizado por Freud, mediante la cual el individuo, al estar dentro de una masa, experimenta la liberación de pulsiones inconscientes, como la agresión y las pulsiones asociadas a la muerte, como se menciona en el citado libro *El malestar en la cultura*. La misión se cumplía mediante la exterminación del otro⁷⁹, de cualquier diferencia que no entraba en el proyecto nazi. Como la nación se forma dentro del proyecto nazista mediante una sucesión de lazos, uno de los fundamentos de la misma será el lazo de la sangre, *la raza*. Esta se convierte en modalidad de diferenciación y da pie a crear un fundamento para justificar la conversión del otro, del diferente, en enemigo. En este sentido, veremos que la propaganda de la extrema derecha no se caracterizó por lo que es la crítica del judío, sino por cómo „*imagina al judío*”⁸⁰, creando a nivel de mentalidad colectiva otras metáforas que tenían como finalidad el exterminio de la diferencia, que se incluye en un concepto más amplio de “raza”.

Hannah Arendt⁸¹ explica los cambios de significado que el concepto de raza adquiere con el discurso fascista. En sus versiones anteriores al racismo, significaba en su origen una modalidad de mantenimiento de privilegios de un grupo reducido que concentraban el poder: „una raza de aristócratas contra

⁷⁸ S. Freud, op.cit, p. 67.

⁷⁹ Utilizamos otro con minúscula a diferencia de Otro con mayúscula conforme a la distinción realizada por J. Lacan: el otro es el prójimo diferente, mientras que el Otro es la alteridad radical, lo que no se puede aprehender mediante el lenguaje.

⁸⁰ Th. Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista, psicoanálisis del antisemitismo*, Editorial Voces y Culturas, Barcelona, 2001, p. 16

⁸¹ Hannah Arendt, *L'imperialisme, Les origines du totalitarisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, p.14.

una nación de ciudadanos”⁸². Posteriormente, tras la fase de expansión colonialista, el concepto de raza se convirtió en concepto clave para justificar la explotación de los nuevos territorios y el exterminio del otro, visto como una amenaza para la dominación económica⁸³. La raza se volvió fundamento para el rechazo del otro y moneda de justificación de los abusos realizados por los que ostentaban el poder.

Como *la patria* era un territorio por instaurar, los individuos que le iban a pertenecer iban a ser unidos mediante su raza, para justificar la negación del otro, en virtud de una relación de poder, el otro siendo convertido, mediante la propaganda, en su enemigo:

*„Toutefois, que le racisme apparaisse comme le résultat naturel d’une catastrophe ou comme l’instrument conscient de cette catastrophe, il est toujours étroitement lié au mépris du labeur, à la haine des limitations territoriales, à un déracinement général et à une croyance indéfectible en sa propre élection divine.”*⁸⁴

El discurso de la extrema derecha ha creado y promovido una narrativa totalizadora, que pretendía dar una respuesta a una realidad histórica: países devastados tras la Primera Guerra Mundial y desplazamientos de poblaciones. Esta narrativa tuvo como símbolos clave la patria, el líder, la tradición utilizada para promover su pertenencia a un territorio o la expansión hacía otro, la raza vista como marcador de diferenciación y exclusión-exterminación. En nombre de la modernidad se ha legitimado mediante el discurso, la violencia como herramienta para la construcción de la “nueva patria”. Aunque ha encontrado significados diferentes en cada país europeo, el discurso de la extrema derecha al principio del siglo XX ha tenido en toda Europa occidental la misma narrativa. No obstante, en la periferia de Europa donde el Estado-nación era de creación

⁸² Ibidem, op.cit, p. 80.

⁸³ Ver por ejemplo el capítulo que de Hannah Arendt en el mismo libro para justificar el expolio y la dominación inglesa en África del Sur, *L’or et la race*, p. 139.

⁸⁴ Ibidem, op. cit, p. 138.

reciente, el discurso de la extrema derecha tendrá un perfil diferente, aunque transmita los mismos mensajes, el mismo proyecto de futuro de un lugar uniforme, totalitario, haciendo servir el pasado de forma diferente al uso que se le daba a la tradición en los Estados Occidentales.

II. El discurso de extrema derecha en Rumanía:

2.1 Antecedentes : el discurso nacionalista antes del año 1927

Los conceptos clave subrayados en el discurso europeo de la extrema derecha (patria, líder, comienzo, sacrificio, raza, masa, violencia) aparecen modificados por el marco histórico y cultural, de modo que imponen en la periferia de Europa, en Rumanía, un movimiento extremista diferente, lo que conllevó a la creación de *un discurso de extrema derecha periférico*.

Con anterioridad al año 1927, año que dio nombre a una generación de intelectuales de extrema derecha y a las manifestaciones políticas de la extrema derecha rumana, existieron símbolos reiterantes en el discurso cultural que alimentaron los textos de los años treinta. Nos detendremos en estos símbolos, su evolución en el tiempo y la problemática planteada.

El cuestionamiento de la identidad de los rumanos, como reivindicación de su pertenencia a Europa y de una posición en la Historia, se formuló como una constante pregunta a lo largo de los siglos, llegando a sus momentos de máxima tensión en la época que precedió la Segunda Guerra Mundial. El discurso cultural sobre la identidad de los rumanos se construyó sobre todo en función de lo europeo. Destacamos que el discurso sobre la identidad nacional, es decir la respuesta a la pregunta qué significa ser rumano, se perfiló en función de cómo Europa miraba hacia la periferia. Es decir, si partimos del concepto de la identidad cultural como un cruce entre culturas⁸⁵, en el caso de Rumanía, se trató más bien de un discurso de trasposición de “lo europeo”, no de interacción entre diferentes culturas. La identidad cultural se definió como

⁸⁵ Tzvetan Todorov, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Editorial Júcar Universidad, Madrid, 1988.

un *espejismo deseado*, me reconozco como rumano en la medida en que identifico lo europeo dentro de mí. Cuando hablamos del *espejismo deseado*, nos referimos tanto a cómo el Centro (Europa) miró a la periferia y de cómo nos mirábamos a nosotros mismos en función de la visión del Centro sobre nosotros, integrando esta visión.

La construcción del discurso de la extrema derecha en la década de los años treinta tuvo sus antecedentes diluidos bajo la forma de un nacionalismo fomentado por el discurso sobre la identidad de *lo rumano*, un discurso construido en base a este espejismo en referencia a Europa. Si en griego historia tiene su etimología en la palabra *HISTOR* que significa testigo, en el caso de Rumanía, el discurso funcionó como pantalla deformadora entre el ojo del testigo (las masas que reclamaban su pertenencia a una nación) y el acontecimiento histórico, culminando con los movimientos de extrema derecha en la década de los años '30.

El contexto geográfico y político sirvió como preámbulo determinante de un discurso nacionalista con sus orígenes en los primeros documentos escritos en rumano datados en el año 1521.

Antes del año 1918, Rumanía no existía como Estado-nación, sólo se reconocían tres principados que alternaban sus épocas de independencia con la sumisión a los grandes Imperios. El contexto geográfico posicionaba los tres principados en una situación de frontera entre dos mundos y en consecuencia entre dos mentalidades: Occidente y Oriente. Muntenia, uno de los principados, tenía como vecino al Imperio Otomano, Moldova lindaba con el Imperio Zarista y Transilvania pertenecía al Imperio Austro-Húngaro. No obstante, en los tres principados se hablaba el mismo idioma, el rumano, con pocas variantes dialectales y con un nivel completo de comprensión en todas las regiones. Otro elemento que unía a la población de los tres territorios era la religión ortodoxa. Desde el punto de vista político y jurídico las tres provincias tenían un régimen

diferente. Esta situación geográfica e histórica influyó la mentalidad de la población mayoritaria⁸⁶. En consecuencia, cuestionar la identidad en relación al otro, el vecino, se convirtió en una constante del discurso cultural: "...el debate en torno a <lo específico nacional> tuvo mucho que ver con los <orígenes espirituales> de lo rumano, lo cual a su vez emparentaba con una forma efectiva de autoafirmación frente a un entorno de naciones históricamente hostiles: polacos y magiares católicos; turcos-musulmanes y rusos – ortodoxos, pero eslavos”⁸⁷

En la relación con el Otro, con la alteridad, se distinguieron a nivel de imaginario colectivo dos figuras: el Otro como bárbaro, como enemigo (el Imperio Otomano, el mundo que no pertenecía al cristianismo) y el Otro como *deseo de ser este Otro*: Europa. En este sentido una constante del discurso cultural en cuanto a la identidad refería que los rumanos son “los únicos ortodoxos latinos y los únicos latinos ortodoxos”⁸⁸ Es decir que son una identidad fronteriza, diferentes del mundo latino Occidental por los rasgos religiosos, pero al mismo tiempo diferentes del mundo Oriental y ortodoxo por su latinidad.

Esta dualidad considerada como un elemento que marcó la identidad, dio pie a un discurso cultural en el cual se creaba una construcción mental del Occidente y se negaban los elementos locales o minoritarios, considerados como culpables del retraso histórico del país.

Desde 1521 cuando se escribe el primer documento en rumano, si pensamos en los movimientos dentro del ámbito de la lingüística o política, en el discurso cultural se menciona un proceso permanente de asimilación y justo esta asimilación en el tiempo es lo que forma la identidad de la cultura rumana. Se trata de entender la identidad como un pleno proceso, en un imperfecto

⁸⁶ Ver Lucian Boia, *Rumania, país fronterizo de Europa*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2001.

⁸⁷ Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo (Historia de la Guardia de Hierro)* Rumanía 1919-1941 Ediciones Universidad Autónoma de Barcelona, , Barcelona, 1999, p. 133

⁸⁸ Ibidem, op. cit, p. 134.

continuo, ni un cerrado pasado, ni un presente definitivo. No se trata en consecuencia de una interacción con diferentes culturas, sino de un largo proceso de asimilación, de un intento de dar una forma propia a lo de fuera mediante una asimilación horizontal a lo largo del tiempo.

Al mencionar las diferencias con el mundo Occidental, se intentan acortar las distancias, mientras que al hablar de los vecinos geográficos, éstos simplemente no aparecen o se intentan aumentar las distancias. Es decir, ser rumano era sinónimo de ser diferente al entorno y similar a Europe, identificarse con un otro que se construye mediante el discurso. Se trata de un proceso de construcción de las identidades mortíferas, definido por Maalouf⁸⁹ como una identidad que se construye como una suma de diferencias con el semejante. Además, este proceso se realizó en forma horizontal en el tiempo, es decir que no podemos hablar de una época concreta que haya marcado el auge del problema identitario, sino de épocas que han dejado su aportación, es decir el concepto de identidad de lo rumano se construye como un “verbo” y no como un “sustantivo”.

La dicotomía lo europeo – lo autóctono con insistencia en lo europeo como elemento que se debe *apropiar*, y la negación de la realidad local, tuvo una primera manifestación mediante la obra de Dimitrie Cantemir⁹⁰. El pulso de los discursos identitarios que nos interesan no se puede resumir sólo consultando los documentos escritos, pero a pesar de ello empezaremos el recorrido de la construcción del imaginario nacional partiendo de las ideas de Cantemir. No obstante, se debe tener en cuenta que antes de la aparición de los primeros textos escritos, las ideas circulaban de manera directa, mediante la lectura de los libros sagrados en zonas públicas. El siglo XVIII marcó el cambio de rumbo: la lectura se volvió una práctica corriente entre las élites de los

⁸⁹ A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

⁹⁰ Dimitrie Cantemir es uno de los primeros escritores considerados enciclopédicos en el siglo XVII. Es el autor de *Descriptio Moldaviae* y otras obras en las que realiza una crítica de la sociedad de su tiempo.

principados rumanos.⁹¹ Antes de los textos escritos, las referencias al Occidente se mezclaban con las referencias religiosas, el polo cultural y religioso constituyan un sólo símbolo de valor de lo europeo al cual se aspiraba. Pero en los documentos escritos, la admiración por lo europeo se va emparejando con la autocrítica, y nos queda constancia tanto de cómo los rumanos ven a los demás, y de cómo se ven a ellos mismos, marcando el nacimiento de una conciencia de la diferencia con los semejantes. Una de las primeras observaciones en la crítica de lo rumano, crítica que tendrá una larga tradición entre los escritores y pensadores rumanos, es la falta de amor por el conocimiento. En la época de Cantemir el libro era sólo, tal y como afirma el crítico Daniel Barbu, „un producto de lujo y un objeto de colección” y las pocas y pobres bibliotecas eran una especie de „gabinetes de curiosidades”⁹², no un lugar de información, el libro siendo rechazado por la mayoría de las personas. Rechazar los libros significaba de manera indirecta preferir el dogma y distanciarse de la pasión por el conocimiento. El testimonio elocuente le pertenece también a Cantemir refiriéndose a los moldavos:

„Los Moldavos no sólo que no aman los libros, sino, ni siquiera los pueden soportar (...) Entre los moldavos circula el «La enseñanza de los libros es asunto de los curas, al creyente le basta saber escribir y leer”.

En el caso de Cantemir, tanto su obra, como su aparición dentro del ámbito de las letras rumanas reflejan una crisis de la identidad: antes de las obras de

⁹¹ Para un estudio de estadística de los textos impresos en la época 1678-1830, ver Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț*, Editura Nemira, București, 2001, capitolul *Practicile sociale ale lecturii*, pp. 156-176, donde afirma: „La civilización tradicional de los Principados rumanos había sido dominada por la oralidad hasta entonces. La actividad de los escribanos de las cortes, iglesias o monasterios, por mucho tiempo sólo habían sido una preparación para la aparición en público. La escritura había sido practicada como un ejercicio de la oralidad y la gramática se había estudiado como una técnica para la indispensable pronunciación. Sólo en la época de crisis de consciencia, *la lectura*, la comunicación escrita está incluida entre los escribanos, al lado de la imagen y de la palabra, como herramienta indispensable para el conocimiento”.

⁹² Daniel Barbu, *op. cit.* p. 159.

Cantemir, los escritos en rumano agrupaban textos con una finalidad práctica, religiosa o histórica. Lo que de manera indirecta se demuestra es que nos encontramos ante una mentalidad que anhela la figura de un líder, esta vez religioso y con propensión al discurso dogmático, totalitario. A la vez, la aparición de Dimitrie Cantemir, pone de relieve el primer momento de la crisis de este discurso dogmático, momento de interrogación sobre la identidad rumana. Este detalle es importante, dado que en los textos promovidos por el discurso de extrema derecha de los años treinta la crisis de la identidad nacional llevó precisamente al fomentó del antisemitismo y del nacionalismo totalitario.

Para Constantin Noica⁹³, uno de los filósofos que se dedicó en 1930 a realizar un perfil espiritual de lo rumano, una ontología de la mentalidad rumana y que simpatizó con las ideas de la extrema derecha rumana, Dimitrie Cantemir representa el primer momento de autoafirmación o de reivindicación de una determinada identidad: “Cantemir es el primer fenómeno de crisis en la espiritualidad rumana hasta entonces equilibrada y sosegada; no contenta con ella misma, pero en paz con su destino”⁹⁴. Los primeros interrogantes sobre la identidad, fueron interpretados sobre todo por los autores de la generación de '27, generación que marca el auge de la cuestión identitaria, como una salida del pensamiento dogmático fundado en la religión y una primera reclamación de lo propio, lo distintivo en relación con los otros.

En su obra, Cantemir muestra su admiración por los valores Europeos, criticando los elementos políticos y la mentalidad autóctona. Él mismo fue un escritor europeo, con una larga formación en distintas ciudades europeas, invitado a la corte de Pedro el Grande, siendo promotor de una Academia de las

⁹³ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul romanesc*, Bucarest, Editorial Humanitas, 1991.

⁹⁴ Op. cit., pg. 19: “Cantemir este este primul fenomen de criza din spiritualitatea românească până atunci echilibrată și împăcată; un mulțumită cu sine, dar împăcată cu ceea ce i-a fost dat să fie” Noica que también formó parte de la generación que en 1927 se adhiere al discurso de la extrema derecha rumana elogia en Cantemir precisamente su “universalismo”. En la extrema derecha rumana la tradición servía para justificar la continuidad de “lo europeo” en Rumanía.

Letras en Rusia, y escribió páginas sobre los rumanos analizándolos desde su enciclopedismo. Examinando su pueblo, Cantemir se mostró fascinado y al mismo tiempo irritado, de igual manera que los escritores de la generación de 1927. La enumeración de los rasgos de los rumanos se pueden resumir en dos: falta de vocación por la Historia y el pecado de vivir dentro de un equilibrio histórico. El capítulo XVIII, *Despre năravurile moldovenilor*⁹⁵, integrado en su obra *Descriptio Moldaviae* escrita en latín entre los años 1714-1716 a petición de la academia de Berlín reduce las cualidades que definen al pueblo moldavo a la hospitalidad y la fe: “Din această pricină vroim să mărturisim curat că noi, în năravurile moldovenilor, în afară de credința cea adevărată și ospetie nu găsim prea lesne ceva ce am putea lăuda”.⁹⁶ (...) « Pe străin îl primesc cu fața voioasă, ca și când le-ar fi frate sau altă rudenie. Unii așteaptă cu masa de prânz până la al nouălea ceas din zi și, ca să nu mănânce singuri, își trimit slugile pe ulițe și le poruncesc să poftească la masă drumeții pe care îi întâlnesc. »⁹⁷ Estos apuntes son importantes, teniendo en cuenta que definen a los rumanos mediante la fe y la hospitalidad. El rechazo al otro, al diferente se propagará dentro de las masas rumanas desde arriba hacia abajo. El discurso oficial y de las élites jugará un papel fundamental en la promoción del nacionalismo xenófobo, induciendo a las posteriores reacciones de las masas

Un dominio del discurso cultural que sirvió de herramienta para defender la identidad europea de los rumanos fue la lengua. El problema del origen lingüístico del rumano sirvió de justificación para promover la pertenencia al imaginario que existía detrás de « lo europeo ». « Scriitorii au felurite păreri despre izvorul graiului moldovenesc. Mulți dintre aceștia socotesc ca el ar fi

⁹⁵ *Sobre las costumbres de los moldavos* (nuestra traducción)

⁹⁶ “Por eso, queremos confesar sinceramente que entre las costumbres de los moldavos, excepto su fe verdadera y su hospitalidad, no encontramos con facilidad algo digno de halago”. P. 82 (nuestra traducción)

⁹⁷ „Reciben con muestras de alegría al extranjero, como si hubiera sido su hermano o pariente. Algunos los esperan con la comida en la mesa hasta caída la noche y para no comer solos envían a sus sirvientes por las calles con órdenes de invitar a comer a los viajeros que encuentren,” p. 82 (nuestra traducción)

graiul latinesc stâlcit, fără amestecul altor graiuri. Alții socotesc că el s-ar trage din graiul italianesc. »⁹⁸.

Cantemir demostró el origen latino del idioma y de manera implícita la pertenencia de los rumanos a la mentalidad europea, pero al mismo tiempo, el idioma reflejaba la misma falta de protagonismo histórico de los rumanos, siendo un idioma pobre en vocabulario y que no evolucionó en el tiempo, con una gramática que se había quedado muy cercana al latín. Criticó el idioma rumano demasiado escaso en su grado de abstracción y sobre todo en términos relacionados con la lógica, “loghicești”⁹⁹. Para Cantemir, la lengua rumana es una lengua que se relaciona demasiado con lo local, sin capacidad para sintetizar y expresar elementos generales o abstractos. Cantemir considera que la sintaxis del rumano refleja la manera de pensar del pueblo, un *pensamiento perezoso*, idea retomada por Constantin Noica, filósofo de la generación de 1927:

*“We always patch our thinking: we say something meaningful from the very beginning and then, if we choose (and we often do, for we like to talk), we patch up our thought with an attribute, a complement, another sentence, and yet another, no matter how many. Our thought never comes out entirely, and it never seems to be a complete in our mind to start with.”*¹⁰⁰

⁹⁸ „Los escritores tienen distintos puntos de vista sobre los orígenes del rumano: muchos de ellos consideran que se trata del latín vulgar y otros que se trata de italiano.” Op. cit., p. 97 (nuestra traducción)

⁹⁹ Constantin Noica, *Memo to The One –Above or The Cantemir Model*, Editorial Athena, 1995, p. 4

¹⁰⁰ Ibidem, op.cit., p. 7 “Siempre adiestramos nuestro pensamiento: expresamos algún significado desde el inicio y luego, si podemos (y lo hacemos a menudo porque nos gusta hablar), arreglamos nuestro significado con un atributo, un complemento, otra oración y otra más, no importa cuántas. Nuestro pensamiento no se expresa nunca por completo, y parece ser que nunca exista un significado completo en nuestra mente.” (nuestra traducción)

Al mismo tiempo, Cantemir critica lo que es el hombre de cultura rumano, el mismo siendo el prototipo del intelectual Renacentista. Un hombre de cultura debe ser conforme al ejemplo de Dimitrie Cantemir un *polihistor* (de histor – erudito) y debe mostrar su enciclopedismo, huyendo de lo local. En oposición a la figura del intelectual enciclopédico promovida por Cantemir, Noica identificará la visión del sabio autóctono, que se complace en contemplar la Historia, sin necesidad de intervenir en su curso:

“We shall openly profess, those of us who love and serve our culture with more or less fiddleristic means, that, should Romania disappear from the face of the earth then not even one page in the history of the European culture need ever be torn. (...) The rest would remain fiddlerism (lautarism) (or whatever more European term we may find for it), banal and exotic folklorism, a mixture of influences, not an “original synthesis” briefly: a boulevard of history, as Ralea used to say.”¹⁰¹

Noica habla en el mismo libro en que menciona a Cantemir del espacio mental rumano, refiriéndose a las ideas de Cantemir: es un espacio que siempre se debería rehacer, pero que está en el nimbo de todas las posibilidades: “And this is what the language tell us, too. In all languages – the ones that we happen to know, the verb to be is just to be, and either is or is not, it does not play any games. With us, it plays a *sa fie*, a *fost sa fie*, *n-a fost sa fie*. And what are all these? They are the Romanian irrealities. You need not to look for a word like *dor* – too worn off with both pious and impious kisses, like the miracle-working icons – to be able to say that Romanians have the organ of a good irreality.”¹⁰² Noica siguiendo a Cantemir destaca mediante el análisis de formas verbales del verbo *ser* una percepción del tiempo diferente, un tiempo que no entra en la narración del acontecimiento, de la Historia, sino un tiempo de las posibilidades.

¹⁰¹ C. Noica, op. cit, p. 39.

¹⁰² Ibidem, pp. 42-43.

Ya desde los textos de Cantemir se observa que el proceso de relación con lo rumano es idéntico al que se destacará en las obras más importantes del siglo XIX: lo local sólo existe en la medida en que se identifican dentro de sus elementos específicos los elementos que pertenecen a lo europeo y que marcan las diferencias con los vecinos, el otro visto como bárbaro, visión que favoreció la construcción en el siglo XX de la patria ideológica promovida por los movimientos de extrema derecha.

El siglo XVIII marcó la recuperación de la problemática de la identidad a través del filón lingüístico, tras la influencia del iluminismo en Transilvania. Los lingüistas demostraron el origen latino del rumano, por eso se llamó *latinismo*. Detrás del discurso lingüístico se situaba la reivindicación política de los rumanos que pedían al emperador Leopold II el reconocimiento de los rumanos como nación dentro de Transilvania mediante la carta titulada *Supplex Libellus Valachorum*. Samuil Micu y Gheorghe Șincai, en su estudio *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* hicieron un paralelismo entre el latín y el rumano proponiendo la eliminación de las palabras que tengan una raíz diferente al latín¹⁰³. Además de demostrar el carácter latino del rumano, se quería mostrar la continuidad de los rumanos en Dachia, para justificar la petición de reconocimiento como nación.

El siglo XIX aporta nuevas facetas al discurso nacionalista: Mihai Eminescu, el poeta romántico que escribe por la primera vez en un rumano literario, consigue mediante su obra borrar el desfase que existía entre las literaturas europeas y la literatura rumana.

¹⁰³ Ioan Chindris, *Vocatia crestina a Scolii Ardelene*, en *Nationalismul modern*, p. 72.97, Cluj-Napoca.

Como para la crítica literaria Eminescu es el primer poeta que escribe en un rumano literario y que inscribe al mismo tiempo la fragmentaria y tímida literatura rumana en el circuito internacional del romanticismo, Cioran, siguiendo los pasos de Codreanu, lo cita como a uno de los primeros que han expresado a través de su poesía el específico nacional, planteando el problema de la nación rumana y su lengua minoritaria, marginada en un rincón de la historia europea:

"Sin Eminescu hubiéramos sabido que no podemos ser nada más que esencialmente mediocres, que no existe una manifestación fuera de nosotros mismos y nos hubiéramos adaptado perfectamente a nuestra condición menor. "(La transfiguración de Rumanía, pg. 34, edición modificada por el autor)

Cioran consideraba que para el pueblo rumano marcado por la frivolidad, mala suerte, histerismo dentro de lo minoritario, Eminescu era una excepción, el prodigio que apareció de repente "en medio de un pueblo tan ligero...".

Las indagaciones que hace Eminescu sobre los orígenes y las características de los rumanos no lo llevan a una actitud crítica y radical, sino a visión tónica, optimista. El nacionalismo de Eminescu es tradicionalista, conservador y ortodoxo, y tenía su tradición histórica en el pasado. En pleno siglo XIX Eminescu, debido a su conservadurismo, imaginaba una evolución de las antiguas tradiciones y hablaba de un fondo de "energía nacional" depositado en las tradiciones. A diferencia de Cantemir, Eminescu no tendrá una visión negativa de lo local, sino que, por influencia también del romanticismo, glorificará la historia y los hechos del pasado, la permanencia sin alteración del idioma rumano, de la tradición y de la religión.

En 1880 Eminescu escribe en la revista *Timpul* que el estado rumano (en aquel momento sólo se había producido la unificación de dos principados, mientras que Transilvania seguía bajo dominación austro-húngara) debía ser "un estado de cultura" a las orillas del Danubio. En la obra periodística de Eminescu se encuentran los términos que definen el "estado de cultura" del cual habla el poeta: la lengua, la conservación de la tradición, los regímenes conservadores constantes: "Todo lo que se hace sin un desarrollo paralelo de la cultura, se hace en balde." (Obras, vol. XIII, pg. 201). No obstante, en la misma obra periodística, Eminescu ya habla de la presencia numerosa de los judíos, vistos como una comunidad que no encaja con "el estado cultural rumano".

Una constante del discurso nacionalista analizado en perspectiva histórica, en su intertextualidad, es la construcción de un *otro* visto como amenaza a la "integridad" de la cultura rumana considerada una cultura minoritaria en relación con las demás culturas europeas. A medida que se enraíza el discurso de extrema derecha en Europa, en la periferia, los discursos nacionalistas renunciarán a la construcción de una visión sobre Europa, para focalizarse en lo diferente, el otro que se convertirá en una explicación del retraso histórico de la periferia.

2.2. Momento 1927, auge de la extrema derecha en Rumanía: contexto histórico y discursivo

Vistos los antecedentes del discurso nacionalista ¿en qué contexto histórico se produce el auge del movimiento de extrema derecha en Rumanía y cuáles son sus peculiaridades locales? Se deben mencionar los aspectos sociales existentes y las líneas del pensamiento político, dado que el discurso será reflejo de estas tensiones. Las manifestaciones de la Guardia de Hierro, movimiento de extrema derecha, serán la punta del iceberg de un nacionalismo cuyos antecedentes vienen gestándose desde hace varios siglos. Sin embargo, el comienzo del siglo XX ofreció un contexto exterior e interior que favoreció la proliferación del discurso nacionalista con su vertiente racista y antisemita. Hablar del discurso promovido por la extrema derecha en Rumanía sigue siendo incluso hoy en día un tema considerado “controvertido”. Debido al pasado comunista, aquella época sufrió una idealización que impidió un acercamiento neutral a un contexto político y a un discurso cultural promovido por la gran mayoría de los intelectuales de aquel entonces. ¿Qué pasó para que tantos escritores como Eliade, Cioran, Noica, apoyaran un movimiento totalitario?

Entre los elementos externos, además de la influencia de los discursos existentes en Europa durante la segunda década del siglo veinte se debe tener en cuenta la formación de Rumanía como país en 1918, tras la Primera Guerra mundial, elemento que significó la unión de tres principados pequeños que habían alternado sus épocas de independencia y de sumisión bajo el mando de tres grandes Imperios: Moldavia y Transilvania, que había formado parte del Imperio Austro-Húngaro, y Muntenia que había sido anexada durante décadas al Imperio Otomano. Tras la Primera Guerra Mundial, al Reinado Rumano,

formado al principio por la unión de Moldavia y Muntenia en 1848, se amplió anexando del Imperio Austro-Húngaro la región de Transilvania, Banat y Bucovina, y de Rusia, Basarabia. Es la hora de las naciones de los Balcanes que antes habían vivido mezcladas con la población de los tres grandes Imperios que dominaban y se disputaban la zona: Austro-Húngaro, Otomano y Zarista¹⁰⁴.

En cuestión de un año, Rumanía ganó en territorio y aumentó de manera significativa su población. Al mismo tiempo, en las provincias anexadas, la población rumana empezó a tener cierta influencia social y política, a diferencia de la situación anterior, cuando, engullidos por los grandes Imperios, eran los pobres de cada una de las zonas y tenían poco que decir, o completamente nada, sobre la vida política de los Imperios. Esta población empezó a vivir un sentimiento de pertenencia, ya no eran los sumisos, sino que representaban a los ciudadanos de un nuevo estado. Es la primera vez que nace lo que se llamaba una “conciencia nacional”, una consciencia de pertenencia a *algo*, a un nuevo Estado que todavía se debía construir. Dentro de esta narrativa, el otro, el semejante que pertenecía a otra etnia o nacionalidad aparecía como un posible enemigo. Ellos, los que formaban parte de la nación, pertenecían a *algo* que estaba en peligro, que se debía defender ante los grandes poderes, pero que al mismo tiempo les debía defender a ellos mismos. Este *algo* se debía delimitar y forjar a través de las supuestas definiciones. En consecuencia, existe una abundancia de escritos sobre la problemática nacional a principios de siglo XX. Las masas buscaban definirse y necesitaban a su líder político y su imaginario nacionalista que las salvaguarde ante los enemigos reales o posibles.

A estos factores impuestos por razones de política externa, por la división de los territorios tras la Primera Guerra Mundial que determinó la formación de Rumanía como país, se añadieron los factores internos.

¹⁰⁴ Lucian Boia, *Romania tara de frontiera a Europei*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2014.

La población de Rumanía era en general una población rural, con un nivel educativo muy bajo. 80% de la población se dedicaba a la agricultura y el porcentaje de analfabetismo rondaba el 60% de la población. En consecuencia, los campesinos formaban la capa social más numerosa, a pesar de ser la menos influyente a nivel social o político por la falta total de derechos. Esta categoría social se dedicaba al cultivo de la tierra que pertenecía a los grandes latifundistas, recibiendo a cambio, en la mayoría de las veces, sólo una vivienda en condiciones infrahumanas y comida. Al mismo tiempo, los grandes latifundistas dejaron la administración de la tierra en manos de los empresarios – arrendatarios (*arendasi*) que se comprometían a potenciar el beneficio de la cosecha, asumían las pérdidas en los casos en que la cosecha era muy mala y prometían fomentar el beneficio de la tierra en un periodo de tiempo muy corto.

“Los *aredansi*, que no tenían gran interés en modernizar la explotación dado que la mano de obra era abundante y barata, pronto se convirtieron en una bomba social de relojería: según una frase muy gráfica, del economista Madgearu, ahora el campesinado debía con una alimentación infrahumana, producir un trabajo sobrehumano.”¹⁰⁵(p. 35)

A este malestar del campesinado determinado de condiciones económicas y de la falta de cualquier tipo de derechos sociales, se añade el hecho de que “la mayoría de los *arendasi* eran griegos y búlgaros en Valaquia y judíos en Moldavia.” (p. 35)¹⁰⁶

En este contexto la reclamación en su origen económico se solapó a una reivindicación nacional y a nivel de discurso político se aprovechó el descontento de las masas de campesinos precisamente para facilitar políticas de corte nacionalista y antisemita.

¹⁰⁵ Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo, Historia de la Guardia de Hierro, Rumanía, 1919-1941*. Editorial Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2003.

¹⁰⁶ Idem, op.cit. p. 45

En este momento histórico, los partidos que ganarán las selecciones en 1919 serán el Partido Nacional Rumano, seguido por el Partido agrario (*Partidul Taranesc*) que representaba los intereses de una masa social numerosa. Es el momento de nacimiento de las masas, porque el campesinado adquiere un carnet de identidad por primera vez: es rumano, pertenece a una nación y tiene voz política, pertenece a un sistema de clases sociales, es decir, existe dentro del conjunto de la sociedad y puede reclamar sus derechos.

Esta es la situación social de los receptores de los discursos políticos y literarios en la que brota la derecha rumana: un país nuevo, una conciencia de país que necesita afirmarse para poder definirse a sí misma, una población empobrecida, una masa analfabeta que adquiere sus primeros derechos. Además, la nueva clase social, al tener un porcentaje alto dentro del conjunto de la población rumana, exigía la existencia de un líder imperante que expresase sus necesidades e ideales, unos ideales que tampoco estaban muy bien perfilados.

En consecuencia, debido a la velocidad de los cambios históricos que padecía la misma generación, cambios que se desarrollaban demasiado de prisa y que la población no conseguía asimilar, se creó la idea de la *imperatividad* de un cambio radical de la situación del país: un “ahora” despótico, la idea de la “oportunidad histórica”, la idea de “una nación nueva” que circulaba en el discurso político del momento, tal y como veremos en los capítulos que se analizarán de la obra de Codreanu y de Cioran.

Dentro de este contexto surgen los primeros movimientos que apuestan directamente por un discurso de extrema derecha. El Partido Nacional Demócrata que ganará las elecciones en 1919, fundado en 1901 por el histórico Nicolae Iorga y el príncipe AL. I Cuza tenía un programa directamente antisemita. El extranjero estaba siempre visto como una posible amenaza. En la

región de Moldavia, por la cercanía geográfica con la Galizia judía, el extranjero estaba representado mayoritariamente por los judíos. La solicitud de nacionalización de los judíos determinó los primeros conflictos antisemitas en 1922 en la Universidad de Iasi¹⁰⁷.

Además del elemento social explosivo, otro factor que aceleró el auge de la extrema derecha basado en el nacionalismo fue la percepción de la clase media y de los intelectuales en referencia a la democracia, tanto como teoría política, como práctica en Rumanía. Esta percepción se basó en la progresiva degradación económica y social de la vida de los rumanos, marcada por varias crisis, como la de 1931-1932, cuando los gobiernos impusieron medidas económicas de „sacrificio” para la población. Otro elemento reflejo del desgaste de la democracia en la década de los años veinte y treinta en Rumanía fue la percepción de la democracia como método político y portadora de valores importados. La democracia para los rumanos no defendía los valores nacionales, sino que era sinónima de un virus que destruía paulatinamente el sentimiento de pertenencia a una nación, dinamitando su cohesión afectiva, y contradecía los valores de una sociedad mayoritariamente rural y de religión ortodoxa. A todo eso se añade la convicción de que la democracia no podía ofrecer un ideal a los rumanos, porque su ateísmo rechazaba una sensibilidad religiosa, que dominaba entre las masas de rumanos en la década de los treinta.

La sociedad cultural *Criterion* que se formó en 1931 aglutinaba diversos nombres de distintas generaciones de intelectuales de Rumanía, unidos por la misma fe en la necesidad de un cambio: Mircea Eliade, Mircea Vulcanescu, Nae Ionescu, Petru Comarnescu, Emil Cioran, Constantin Noica, Arșavir Acterian, Dan Botta, etc. Los matices ideológicos de los miembros del grupo *Criterion* se podían distinguir, pero no influenciaban demasiado en la creación del discurso colectivo, porque, independientemente de la ideología política, todos creían en

¹⁰⁷ Ibidem, op. cit, Francisco Veiga, p. 98

la necesidad de un cambio, un comienzo de una nueva Rumanía, fundada en el nacionalismo con sus matices ortodoxos.

La interpretación del marasmo político y social se realizó desde una culpabilidad moral y no desde una visión política. Fue precisamente este discurso moralista lo que se convirtió más tarde en proyecto político: la falta de una moral que se debía fundar en los valores de la ortodoxia era lo que determinaba el estado de decadencia política que se vivía. En consecuencia, para reformar un sistema político, más que cambiar leyes, se necesitaba imponer una nueva ética, una idea peligrosa porque racializaba y colectivizaba los errores políticos realizadas por partidos y personas concretas. En definitiva, tanto entre las masas, como entre los intelectuales imperaba el clamor de una regeneración nacional mucho más profunda, que incluía los cambios políticos sin dejar de realizar una configuración nacionalista basada en la ética y la religión ortodoxa.

Sin embargo, ya empiezan a vislumbrarse arquitecturas totalitarias, dado que el nuevo mundo cimentado en una nueva ética suponía la construcción de un hombre nuevo, el europeo: „Societatea era bolnavă deoarece cărămida ei de bază era bolnavă, și anume individul căruia i se furase reperul divin (...)”¹⁰⁸ De las tensiones sociales presentadas, resulta claramente que los discursos del momento eran resultado de las mismas tendencias de extrema derecha que pretendían dar una respuesta a la situación social: “...existe un indiscutible determinismo social y cultural que se identifica en las obras de los filósofos más representativos de la generación de 1927.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Sorin Lavric, *Generatia 1927*, Bucurest, Editorial Humanitas, pp. 120-121: “la sociedad está enferma porque su fundamento está enfermo, el individuo al que se le robó la referencia transcendental”.

¹⁰⁹ Mugur Volos, *Filosofia social-politica a generatiei ,27*: Mircea Vulcanescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Oradea, Editorial Biblioteca Revistei Familia, 2008., pp. 223. “...există un determinism socio-cultural de netăgăduit asupra operei celor mai reprezentativi filosofi ai generației -27.”

Sorin Lavric¹¹⁰ al hablar de la trayectoria del filósofo Constantin Noica y su adhesión a este movimiento considera que no se trató sólo de una opción política, sino de una cuestión de fe, como en el caso de la mayoría de los intelectuales: “ (...) el movimiento de los legionarios significó la opción trágica de personas que quisieron dar forma a un ideario religioso, la redención del pueblo, utilizando finalmente los instrumentos de la política. Si a este detalle se añade el elemento de contaminación en masa ejercido por cualquier psicología mesiánica que ya alcanza su punto crítico, entonces el movimiento legionario representó un fenómeno de contaminación colectiva cuyas consecuencias en el plano de la conciencia individual provocaron tres grandes y fatales consecuencias: la confusión entre contemplación y acción, la confusión entre mística y política, y por último, la confusión entre vida e ideología.”¹¹¹ Lavric intenta comprender qué es lo que empujó a una generación entera a abrazar la ideología de la extrema derecha. No obstante, el crítico sólo describe el discurso de esta generación sin tener en cuenta los crímenes que derivaron de la ideología que promovieron.

La amenaza surgió del contagio que esta borrosa línea entre vida e ideología produjo hacia los demás intelectuales y hacia las masas. Las opciones individuales se volvieron un discurso colectivo, el primer paso hacia un totalitarismo justificado mediante la fe en la „redención del pueblo” y el sacrificio transformador, que se iniciaba con los ejemplos individuales. En este sentido, el discurso político fue herramienta de implementación en el espacio

¹¹⁰ Sorin Lavric, *Noica și mișcarea legionară*, (Noica y el movimiento legionario), Bucarest, Editorial Humanitas, 2007, pp. 6-7. “legionarismul a fost opțiunea tragică a unor oameni care au vrut să dea trup unui ideal religios – mântuirea neamului, recurgând în cele din urmă la mijloacele politicii. Dacă la asta adăugăm efectul de molipsire în masă pe care orice psihologie mesianică, de îndată ce atinge un prag critic, a exercită asupra unei comunități, atunci legionarismul a reprezentat un fenomen de contagiune colectivă ale cărei consecințe în planul conștiinței individuale au dat naștere la trei mari și fatale *confuzii*: confuzia dintre *contemplație* și *acțiune*; confuzia dintre *mistică* și *politică*; în fine confuzia dintre *viață* și *ideologie*.”

¹¹¹ Idem, op. cit., pp.8.

mental de los años treinta de la fe, de un discurso con raíces en la religión, un discurso totalizador.

El nacionalismo ya gestado durante siglos mediante los cuestionamientos identitarios de las principales élites intelectuales, encontraba en los años veinte una variante religiosa que promovía una resurrección del “pueblo”.

2.3. Discurso ideológico de extrema derecha en Rumanía

Siguiendo los principios del análisis del discurso, que indican (Theun Van Dyck¹¹²) que un discurso es el resultado de la interacción pragmática de los receptores de un lugar social común, se analizará el contexto en que se ha producido el texto de Cioran, y, en consecuencia, se compararán sus textos con el “manual” ideológico de la época, firmado por el líder del movimiento de extrema derecha de Rumanía, Corneliu Zelea Codreanu. La comparación con los textos de Codreanu demostrará que existió un discurso argumentativo común en la época, que alimentó los textos de Cioran. Además de una dimensión horizontal del discurso ideológico, es decir la existencia de las mismas estructuras argumentativas en distintos textos de la época, firmados por diferentes autores, existió una continuidad cronológica. La construcción de los símbolos de la extrema derecha en la mentalidad colectiva se realizó durante décadas y de forma reiterada en el periodo incluido entre 1919 y 1941. Los primeros textos de Codreanu se firman en 1919 y la violencia contra la población judía se intensifica en 1940 y 1941, bajo la dictadura militar de Antonescu¹¹³. Durante dos décadas el discurso de las elites produjo mensajes de extrema derecha que tuvieron como resultado un cambio de los símbolos a través de los cuales la mentalidad colectiva percibía la realidad. A la vez, la simbología que usará Codreanu en sus textos no difiere en su esencia de la simbología general de los discursos de extrema derecha europea: la percepción temporal centrada en un comienzo imperativo, la sangre y la tierra, la relación con los antepasados y finalmente el sacrificio, como vía de redención del pueblo. El discurso se fundó en una crítica del presente desde la perspectiva

¹¹² Theun Van Dyck, *Discurso y poder*, Gedisa, Madrid, 2009.

¹¹³ Ver el *Raportul Elie Wiesel, Raportul final al Comisiei Internaționale pentru Studiarea Holocaustului în România*, 2004.

ofrecida por los símbolos tradicionales (el pasado) y con las miras hacía una mitología del futuro, una mitología fundadora.

Codreanu que estudió derecho en la Universidad de Iasi, se involucró en distintas movilizaciones de las masas, mezcladas con asesinatos, llevando una juventud que basculó entre la libertad y la prisión. Sabía que debía llegar a las numerosas masas de campesinos donde hubiera encontrado simpatizantes de su política nacionalista y antisemita. Para convencer a las masas, su estrategia fue la de mezclar el discurso con la acción: llegaba con los suyos a los pueblos, y realizaban varias obras para la población, además de participar en actos religiosos. Su aspecto era impactante, pretendía ofrecerse al imaginario colectivo como una *aparición*: al principio iba siempre vestido de traje nacional, precisamente para que los campesinos vieran en su figura al líder que esperaban. Lo que Codreanu intentaba encarnar era la figura del *haiduc*¹¹⁴. Se trata de una figura de procedencia folclórica, una especie de Robin Hood que reparte justicia, pero que al mismo tiempo defiende siempre a los suyos. En el imaginario colectivo, la figura del *haiduc* tiene dos connotaciones: es un defensor de los pobres y al mismo tiempo defiende los valores de su gente y su tierra. Codreanu, más que por sus palabras quería impactar al campesinado mediante su discurso no verbal: „La gente quedó muy confundida con esta aparición fantasmal, que habla y después desaparece” en referencia a un mitin organizado en 1929¹¹⁵. El escenario era muy importante, por eso los mítines se hacían muchas veces en la cercanía de la iglesia. “A través de sus actitudes, y no sólo de su lenguaje más o menos exagerado, los legionarios parecían poseer la voluntad de materializar ciertas teorizaciones, por abstractas, utópicas o extravagantes que parecieran. Dicho de otra manera, el mejor discurso de los legionarios, el de mayor impacto entre la intelectualidad en particular, y la

¹¹⁴ Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo rumano*, Universidad UAB, tesis doctoral, 1997, pp.54.

¹¹⁵ Referencias de testigos retomadas en el libro de Francisco Veiga, *idem*, op. cit, pp. 95.

sociedad en general, - como en el caso de los nazis y fascistas en sus respectivos países -, fue siempre su literalidad, la predominancia de la acción: “Hechos, no palabras! ¡Haz, no hables!” era una de las exhortaciones que Codreanu consideraba más importantes”¹¹⁶

El periódico del movimiento de la Guardia de Hierro se titulaba *Pamantul Stramosesc*, „La tierra de los antepasados” y el libro que firma Codreanu se titulaba *Carticica sefului de cuib* (El pequeño libro del jefe del nido) El título de su libro – manifiesto explica la organización del grupo: como un nido, es decir los miembros estaban divididos en células de pocos individuos en una coordinación permanente con el „jefe del nido”, Codreanu. Eso aseguraba la velocidad y la efectividad de la propaganda y la posibilidad de combinar el discurso propagandístico con la acción social o política. Además de los campesinos, Codreanu sabía que podía contar con el apoyo de ciertas clases de la alta burguesía y nobleza rumana, que se caracterizaban por una mentalidad muy tradicional y nacionalista. Para poder acceder a convencer a la alta burguesía, Codreanu necesitaba utilizar a los intelectuales, como transmisores de sus ideas, los intelectuales no sólo iban a difundir sus ideas, sino que las legalizarán para que las altas clases sociales las reciban como ideas ya fundadas en la mentalidad rumana. Los intelectuales tenían el papel de *padres fundadores del discurso*, papel que determina su responsabilidad ética en el desarrollo posterior de los acontecimientos.

„Codreanu creía muy poco en la preparación ideológica del pueblo para actuar colectivamente; la iniciativa tenía que partir de la *intelligentsia* reemplazando la acción directa a la lucha de masas”¹¹⁷. En consecuencia, “la *intelligentsia* tuvo un papel aglutinante, la propaganda que se hizo a través de los del nido se centralizaba y se le otorgaba carácter de movimiento.”¹¹⁸

¹¹⁶ Francisco, Veiga, op. cit, p. 134.

¹¹⁷ Francisco Veigga, op. cit, p. 74.

¹¹⁸ Ibidem, op. cit. p. 56.

En los textos ideológicos firmados por Codreanu entre los años 1919 y 1933 y reunidos en el volumen *Pentru legionari* (Para los legionarios¹¹⁹) identificamos como problemática eje de los distintos artículos y textos justificativos reunidos la cuestión judía, vista como la causa fundamental de la situación del país. Si se analizan algunos elementos clave de la argumentación de los textos de Codreanu, posteriormente, los mismos elementos se identificarán en los textos de Cioran, llegando a una clara muestra de la intertextualidad, de contaminación ideológica de los textos de la época. No sólo los argumentos alegados son similares, sino incluso la retórica empleada y la estructura formal del discurso. Codreanu pretende que sus artículos provoquen una toma de conciencia de los rumanos como nación. La modalidad para cohesionar este puzle fragmentado, los rumanos, es una pulsión destructiva, el rechazo al otro, al extranjero. Esta emancipación bajo el concepto de nación implica una eliminación del otro, del extranjero identificado como causa de los males endémicos del país. Codreanu basa sus textos en imágenes clave del discurso nacionalista, retomadas de la tradición nacionalista romántica basada en la identificación étnica de los elementos de la nación alrededor de distintas metáforas: la sangre y la tierra. Ante esta unión, los judíos aparecen como el elemento debilitante de la cadena y en consecuencia periclitán la misma existencia de los elementos de la nación. Codreanu se refiere a los judíos en plural, como colectividad, utilizando una retórica basada en la hiperbolización conceptual. La realidad se presenta a través de superlativos o de palabras que sugieran una situación de emergencia, artificios retóricos que tienen como objetivo producir una reacción por parte del lector. En este sentido se habla de una «invasión» de los extranjeros, en la misma línea de presentación de los hechos históricos que se encuentra entre los predecesores de Codreanu, el político AL. I Cuza y el historiador Nicolae Iorga: « Les Roumains, mis devant le chiffre exact de la population juive, se rendrait compte de l'imminence du danger et se dresseraient tous pour défendre leur Patrie. En présence de la

¹¹⁹ Se utilizará la edición de 1972, la traducción al francés del texto.

vérité des statistiques la puissance juive s'écroulerait. Nous estimons qu'il y a en Roumanie environ 2 millions ½ juifs. »¹²⁰

En la misma línea se siguen utilizando palabras cuya connotación remite a la idea de peligro y al imperativo de una solución: "l'imminence du danger", y "défendre leur Patrie". Estas connotaciones tienen como pilar de sus significados una dicotomía: nosotros – ellos, formula esencial para el sustento del discurso nacionalista. No obstante, no se introduce la dicotomía nosotros-vosotros, aunque la comunidad judía era una presencia familiar desde siglos dentro de la población rumana. Tanto en los textos de Codreanu, como en los textos de Cioran se les interpela como "los judíos", "ellos" y no "vosotros". Esta distancia es el punto de partida para revestir al semejante de metáforas con connotaciones negativas con el objetivo de convertirlo en un símbolo negativo, en una amenaza. Así es que Codreanu se inquieta por la presencia de los estudiantes judíos en las Universidades rumanas, dado que los estudiantes representan a los que formarán a los futuros dirigentes del país: "la Roumanie doit etre dirigée par les Roumains". (pp.99) y retoma la afirmación de Nicolae Iorga, el historiador con una declarada simpatía por la extrema derecha conforme al cual "La Roumanie doit etre pour les roumains et seulement pour les roumains."

En Rumanía, a nivel argumentativo, el antisemitismo, incluso en sus textos ideológicos, se argumentó sobre todo desde una perspectiva nacionalista y no desde la problemática racial: "La terre est la base, le support de la vie d'une nation" afirma Codreanu en su libro. Conforme al nacionalismo etnicista, el error radica en que un sujeto se encuentre fuera de una relación territorial, detalle que para Codreanu equivale a estar fuera de una ley natural.

En su discurso, Codreanu busca elementos que puedan constituirse como vínculos con los receptores: la tierra y los antepasados. La meta de su discurso

¹²⁰ Idem, op. cit., pp. 83-84.

es provocar la identificación de los receptores con los símbolos clave del discurso y posteriormente la adhesión a los significados generados por esta simbología. Los hechos reales quedan asimilados por los símbolos discursivos, en un deseo de anular la realidad en virtud de una construcción ideológica: « Nous sommes nés sur cette terre dans la nuit des temps avec les chênes et les sapins de nos forêts. Nous sommes attachés à elle, non seulement par le pain et l'existence qu'elle nous assure, grâce à notre labeur opiniâtre, mais aussi par les ossement de nos ancêtres qui y reposent. Tous nos parents sont ici, tous nos souvenirs, toute notre gloire guerrière »¹²¹ Las metáforas utilizadas defienden la continuidad de la tradición y sirven de elementos de conexión en el tiempo, para justificar la conversión del pueblo sobre la base de un concepto unitario: “la nuit des temps”, “la gloire guerrière”. Al mismo tiempo, la unión de los sujetos mediante los símbolos tradicionales, proporciona un espacio protector, de seguridad ante las “amenazas” representadas por los otros. A la vez, las metáforas tienen el papel de reconvertir el acontecimiento histórico en mitología fundacional. En virtud de la retransmisión metafórica de este pasado, se apuntará hacia un futuro que equivalga a la redención del mismo pueblo. Los textos de Codreanu, cuyo tipo de argumentación se encontrará posteriormente también en los textos de Cioran refuerzan la idea de H. Arendt¹²² conforme a la cual existen muchos tipos de antisemitismo que se modulan en función de la realidad simbólica existente que corresponde a una realidad social. En consecuencia, si se compara el discurso ideológico existente en Rumanía con el discurso de la misma época de la extrema derecha europea, se concluye que el discurso antisemita es un discurso modulante, no es lineal. Los conceptos de raza no tuvieron un impacto profundo en los textos firmados por las elites intelectuales rumanas. La sangre constituya solo una metáfora para justificar y legitimar el nacionalismo rumano, la cohesión de los rumanos ante los otros, los extranjeros.

¹²¹ Op. cit. de Codreanu, p. 98.

¹²² H. Arendt, *L'antisemitisme*

Una característica común de la retórica de los textos políticos es el posicionamiento del emisor del discurso: éste apela al interlocutor y se posiciona el mismo como figura de la autoridad. En el caso de Codreanu, no se debe olvidar su faceta política, y, en consecuencia, el discurso iba acompañado por la acción. Por eso su discurso obliga al receptor a la respuesta, a reaccionar, no se trata sólo de la transmisión de un mensaje, sino que se transmite a la vez una sola lectura de este mensaje.

El nacionalismo periférico rumano se inscribe en una dinámica de afirmación-negación: por un lado es un nacionalismo que brota como resultado de los años de convivencia de los rumanos bajo el poder de otros Imperios y pretende erguirse en un movimiento de emancipación de una nación minoritaria y, por otro lado, proclama la persecución y aniquilación de cualquier minoría que no formará parte de la nueva nación: “Aujourd’hui, quand le monde attend l’apparition d’une civilisation roumaine portant l’empreinte du peuple roumain, du sang et du génie national, nous présenterions-nous avec cette caricature de civilisation infectée par l’esprit juif?”¹²³

A medida que se construye la mitología del futuro pueblo rumano, basado en su sacrificio redentor, Codreanu teje sin cesar la mitología negativa de la “invasión judía” y la posibilidad de creación de un verdadero Estado judío que promueve el ateísmo porque quiere debilitar precisamente la identidad de los rumanos:

“Ils cherchent à rompre les liens qui unissent les Roumains avec la terre et le Ciel. Pour les détacher du Ciel, ils répandront aussi largement que possible les théories athées. Ainsi, en séparant le peuple roumain ou du moins ses dirigeants, de Dieu et de ses morts ils pourront le tuer, non par les armes, mais en coupant les racines de sa vie spirituelle. Pour détacher le Roumain de sa terre, source matérielle d’existence d’une nation, ils attaqueront, comme des idées périmées, le nationalisme et tout ce qui se rattache à l’idée

¹²³ Op. cit., Codreanu, p. 103.

de patrie et de terre natale. Et par là, ils rompront les liens d'affectation qui unissent le Roumain à son terroir"¹²⁴.

Otro eje del discurso de la extrema derecha es el culto al sacrificio: en nombre de un futuro liberador, el sacrificio se impone como el imperativo a cumplir:

"Il n'est pas possible que les Roumains ne comprennent pas notre sacrifice et que la résurrection du monde roumain ne surgisse pas de leurs âmes bouleversées et de leurs consciences frémissantes. Ce sacrifice rendrait à notre Patrie plus de service qu'une vie entière d'efforts illusoires. Pour les politiciens qui nous auront fait périr, le châtement ne tardera pas. Il en restera bien d'autres dans nos rangs pour nous venger. N'ayant pu vaincre vivants nous triompherons morts"¹²⁵.

Lo que destaca en este discurso ideológico es su aspecto performativo¹²⁶. El discurso apunta a una transformación de la situación sobre la cual se pronuncia. Por eso el enunciante del discurso se erige en figura de la autoridad, porque sólo así se cumple la meta de este discurso. Se destaca un plural gramatical *nosotros*, pero el significado de este plural es un „yo os dirijo la palabra”, la retorica imperativa de un tribuno. El aspecto performativo se sigue mediante los imperativos, queriéndose destacar el carácter único del momento de formulación del enunciado que se construye dentro de un *aquí y ahora*. El objetivo de la función performativa es que la palabra se vuelva acto. La meta es redefinir los contornos mismos de la realidad mediante la modificación o la carga de connotaciones de los símbolos. El sacrificio redentor del pueblo tiene numerosos significados que fueron analizados por Freud tanto en *Moises y la religión monoteísta* (1938), como en *Psicología de las masas*. Las masas anhelan a un Padre protector, y el sacrificio que se debe rendir a este Padre no es más

¹²⁴ Op.cit., Codreanu, p. 113.

¹²⁵ Op. cit., p. 360.

¹²⁶ E. Benveniste, actos performativos en *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

que el sello de la unión de las masas con el Padre protector, que en el discurso de extrema derecha será el líder. El sacrificio une a las masas y además les confiere identidad en relación a este Padre de la masa.

Las connotaciones religiosas del discurso de Codreanu, que es el Padre, o Dios o el líder tienen relación con el discurso nacionalista rumano en el cual la idea de nación no se asociaba a un cúmulo de intereses políticos, sino a una comunidad étnica, orgánica. La religión era el vínculo que otorgaba legitimidad a esta comunidad, por eso Codreanu no sólo era un orador, sino también escenificaba sus textos sobre todo cuando los exponía en el ambiente rural. La fusión era entre la tradición y el pasado, la religión y la pertenencia orgánica a esta comunidad „imaginada”. En consecuencia, para Codreanu, la nación imaginada era una totalidad cerrada, la pertenencia se establecía por nacimiento y, como la relación era orgánica, el sacrificio representaba sólo un elemento más de la relación con este cuerpo imaginado, fundando una „ontología étnica”¹²⁷. Cualquier crimen, como las políticas del eugenismo que se promueve desde el año 1921¹²⁸, se explica mediante el sacrificio. A la decadencia de la civilización que critica Spenghel, Codreanu le contesta (así como los demás escritores rumanos que retomaron mensajes del discurso de la extrema derecha) con una nuevo „nacimiento”, una ontología de esta nación imaginaria mediante la religión, a través de la sacralización de sus sujetos, territorio y tiempo. Así, mediante el discurso, al sujeto se le ofrecía una pertenencia y una identidad (es parte de un *algo* sagrado), y el sacrificio era su pasaporte para formar parte de esta nación imaginada.

¹²⁷ El historiador Sorin Antohi, el autor del concepto, explica que la *ontología étnica* equivaldría al principio de siglo XX a una construcción imaginaria de lo que es la nación en la que a la comunidad se la tribuye un Ser, a la lengua de la comunidad, un Logos, una lengua perfecta, adámica y el tiempo se apartaba de la contingencia histórica: “Mediante las ontologías étnicas propuestas por ellos, los poetas y los filósofos otorgaban a la etnia-nación un fundamento privilegiado, colocándola en una posición privilegiada, en un orden cósmico” en *Cuvântul*, No. 10 / octubre 2008, “Eugenism și biopolitică” (Eugenismo y biopolítica) Sorin Antohi y Marius Turda

¹²⁸ En 1926 se publica en Cluj el libro de Iulian Moldovan titulado *Biopolítica*, una de los defensores del eugenismo en Rumanía.

Cuando la nación se imagina como un organismo que sufrirá las etapas de la evolución de un “organismo biológico”, idea específica para la extrema derecha, la pertenencia a la nación, el contrato con este colectivo se basará en elementos de sangre (étnico) y en la fusión (el sacrificio necesario para la creación). El discurso político será reemplazado por la metáfora y el argumento por la retórica. El mensaje del discurso público se fundamentará en el eugenismo y el racismo y no en la realidad histórica concreta que se vivía. Los escritores (Mircea Vulcanescu, Mircea Eliade, Emil Cioran) serán los creadores del discurso político y no los políticos, porque el objetivo del discurso era la producción de un interlocutor y no la transmisión de un mensaje, un interlocutor diseñado conforme a una “ontología étnica” en que la pertenencia a la nación representaba una pertenencia racial.

III. “El país” y “los otros”, construcciones imaginarias (*La transfiguración de Rumanía*, 1936 y *Un peuple de solitaires*, 1958)

3.1. Un texto manifiesto: *La transfiguración de Rumanía*

En los capítulos anteriores se ha especificado que los textos de Cioran presentan un revestimiento diferente en función de la época y de la lengua en que fueron escritos.

Para destacar las similitudes entre los dos textos, a pesar del cambio de idioma y del aparente cambio de ideología, se toman en cuenta dos textos con un aparente paralelismo por sus temas: el texto escrito en rumano, *La transfiguración de Rumanía* en la edición original de 1936 y el fragmento posterior publicado en 1956 en Francia, *Un pueblo de solitarios*, incluido en el volumen *La tentación de existir*. La forma de la escritura de Cioran (ensayo y aforismo) permite un análisis comparativo de los textos de las dos épocas, dado que se repiten los mismos núcleos de ideas y porque un fragmento de su obra no se puede explicar sin leerlo en una interrelación con toda la obra. Cabe recordar que la reedición del libro *La transfiguración de Rumanía* realizada en Bucarest en 1991, edición que se utilizó para las posteriores traducciones del rumano, no es idéntica a la edición del año 1936. Cioran vuelve a escribir, a enmendar capítulos de su libro y elimina por completo los párrafos dedicados a los judíos, en una operación de modificación que oculta su discurso anterior.

Se analizan en paralelo los dos textos que abordan una temática similar, la problemática del otro, es decir del próximo, de las minorías. Los textos publicados en rumano en los años treinta (*La transfiguración de Rumanía*, *Sobre las cimas de la desesperación* y los artículos periodísticos) deben aspectos de su contenido al **contexto** marcado por la ideología de extrema derecha como

pensamiento hegemónico tanto en Rumanía, como en Europa. En los textos de la época francesa el **contexto** es radicalmente diferente: el final de la Segunda Guerra Mundial y la condena del nazismo en Europa. En el caso particular del autor nos encontramos ante el cambio de país y en consecuencia de lengua, lo que significa para Cioran el comienzo de una escritura en la lengua del extranjero, en una lengua que conoce, pero que no es su lengua materna y que intentará dominar. Cioran vivirá en la Francia de la posguerra, conviviendo con el discurso de condena de la barbarie fascista. A la vez, como gesto significativo, Cioran se decide a renunciar a escribir en rumano. En el año 1941 todavía escribe un libro *Sobre Francia* con reflexiones en rumano, que se publicará en Rumanía en 2010. Cioran decide hablar la lengua del extranjero. Para ocultar su pasado, el primer paso fue silenciar su lengua, dejar que otra lengua hable por él. De esta manera, en los textos franceses Cioran no sólo quiso silenciar su pasado, al silenciar su lengua materna, sino también ser otro, el otro cuya lengua hablaba.

No obstante, a pesar de estas modificaciones fundamentales, los ideales que defendió en la época rumana (el nacionalismo, la figura de un líder como símbolo del pueblo, el rechazo a las minorías) siguen influyendo su obra.

El autor pasa de su apuesta nacionalista defendida en los años treinta a la crítica de la decadencia de Occidente y a la búsqueda de la figura de un líder que dé un significado a sus nuevas experiencias de “apátrida” en Francia, sin dejar de mantener un lazo con su Rumanía “imaginaria” mediante las cartas que envía a su familia. Por eso, en los textos escritos en francés, identificamos un discurso de la *ambivalencia*¹²⁹, de negación y a la vez afirmación de su ideario

¹²⁹ El concepto de ambivalencia fue introducido por S. Freud: “La originalidad del concepto de ambivalencia, en relación con lo descrito hasta entonces como complejidad de sentimientos o fluctuaciones de actitudes, estriba, por una parte, en el mantenimiento de una oposición del tipo sí-no, en que la afirmación y la negación son simultáneas e inseparables” (J. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*) Este término aparece por primera vez en 1912 en un texto de Freud, “La dinámica de la transferencia” para explicar la transferencia negativa: «[...] se la descubre a menudo

extremista. La misma ambivalencia la identificaremos a nivel lingüístico, Cioran habló su lengua en francés, en la vestimenta de la lengua del otro.

Se sabe que Cioran consideró su época de juventud con claras simpatías por la extrema derecha como una época de extravíos juveniles, pero nunca pidió perdón, no reconoció abiertamente su error y tampoco negó sus textos rumanos. En consecuencia, entre las muestras elegidas de los años treinta y las de los años sesenta, se puede apreciar que el texto de Cioran retoma los mismos temas, porque una gran parte de los textos de los años sesenta se construyen como réplica y enmienda de otros textos políticos de los años treinta. Su discurso posterior no cambia, simplemente interroga su ideario inicial o lo reescribe en otro **contexto**.

Así es que existe una falta de estructura en sus textos posteriores. Nos encontramos con la escritura fragmentaria, y una repetición de los mismos núcleos ideáticos, dado que responden precisamente a esta posición de ambivalencia del autor, es decir su texto afirma y huye a la vez de lo que afirma, *discurre*. Discurrir procede de “*dis-cursus*” que es, originalmente, la acción de correr aquí y allá, son idas y venidas, “*andanzas*”, “*intrigas*”.¹³⁰

Mediante el análisis en paralelo de los dos textos de la época rumana y francesa, a través de la arqueología del texto se identifican en el texto francés las huellas del texto rumano, para deshilvanar las ideas de su texto palimpsesto y su transcurso en el tiempo. Y precisamente en los textos de los años ochenta, Cioran construye “*intrigas*” ideológicas a través de la paradoja y del aforismo, un texto continuo que oculta y debate sobre su obra rumana. El objetivo es

juntamente con la transferencia positiva, al mismo tiempo y teniendo por objeto una sola y misma persona [...] es la ambivalencia de las tendencias afectivas”. La palabra ambivalencia se utiliza para designar actos y sentimientos que resultan de un conflicto determinado por el encuentro de motivaciones incompatibles. El autor del enunciado dice a la vez sí y no.

¹³⁰ Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, pp. 13, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

encubrir los significados que se desprendían de sus primeros textos, bajo una “interpretación” de los mismos realizada treinta años más tarde.

El primer volumen de Cioran se publicó en 1936 y se titula en rumano *Schimbarea la față a României*, que en traducción literal sería “El cambio de cara de Rumanía”. La traducción al francés es *La transfiguration de la Roumanie*. Tanto en rumano, como en francés, subrayamos el significado religioso del término. La fiesta religiosa de la transfiguración, “schimbarea la față” en rumano, se refiere a una fiesta religiosa ortodoxa celebrada el 6 de agosto, el cambio de cara de Jesús en el monte Tabor, cuando Jesús aparece como una figura esplendorosa, en diálogo con Moisés y es nombrado el Hijo de Dios (los Evangelios de Mateo). En la religión ortodoxa, esta fiesta queda como el momento de la revelación, cuando Jesús muestra que es el Hijo de Dios. En la tradición católica se denomina la “fiesta de la Transfiguración”. El título remite de forma clara al contenido del libro. De la fiesta de “schimbarea la față” se deben retener tres elementos clave: la aparición del Hijo de Dios con el resplandor que rodea a la revelación del hijo, el término de Hijo de la divinidad y la transfiguración. Los tres elementos se podrán trasladar al discurso de extrema derecha de Cioran en el libro: la relación entre el líder y la figura sagrada, la verdad que el líder revela y el cambio de Rumanía que significa para el autor su transfiguración.

¿Por qué remite desde el título a este término religioso, cuando posteriormente en el libro las referencias a la doctrina ortodoxa serán nulas? El hecho se debe al discurso político de la extrema derecha rumana. En un país rural y conservador, en su gran mayoría de religión ortodoxa, los símbolos religiosos se utilizaban dentro del discurso político para conseguir la adhesión de las masas de campesinos a dicho discurso. La simbología religiosa resultaba familiar a los campesinos. En este contexto, los movimientos de extrema derecha supieron que su uso facilitaba la llegada del mensaje político a grandes masas y, a la vez, aseguraba la cohesión de la masa alrededor de la figura que

emitía dicho mensaje. Al referirse al valor propagandístico del lenguaje religioso y a su poder de cohesión de las masas, Th. W. Adorno se refiere a la capacidad de manipulación retroactiva del lenguaje religioso: por un lado se usa un símbolo que llega a toda la colectividad; por otro lado, la misma adhesión de toda la colectividad es lo que supuestamente legitima el mensaje que existe detrás del símbolo empleado. En consecuencia, ya desde el título, el libro pretende crear una especie de unión con el lector mediante el mensaje: “Las formas y el lenguaje religioso se emplean para dar la impresión de un ritual legitimado, que habitualmente practica toda una comunidad” ¹³¹

El discurso nacionalista rumano de los años treinta utilizaba símbolos religiosos, dado que se dirigía a un colectivo en el cual la religión ortodoxa funcionaba como elemento de cohesión e identificación. A la vez, en relación con la obra francesa de Cioran, sorprenderá el título de su primer libro: el cambio de cara (en traducción literal) o la transfiguración. La obra posterior de Cioran es un “cambio de cara” de su obra rumana en la cual la ideología de extrema derecha se desveló sin rodeos. Así es que el autor practicará varios “cambios de cara” a lo largo de su escritura.

Empezando por el título, el libro se presenta como un texto propagandístico, no demasiado alejado de los textos del dirigente político de la extrema derecha, Corneliu Zelea Codreanu. Así como afirma TH. W. Adorno, la misma pretensión de revelación constituye uno de los primeros gestos de la propaganda. Este texto no solo emite un mensaje, sino pretende que su mensaje tenga el valor de una revelación: “el acto de revelación, junto con el abandono temporal de la seriedad y el autocontrol responsable, es el factor determinante del ritual propagandístico” ¹³² Además de querer colocar ya en un determinado rango el mensaje, la revelación de un cambio, el título de la obra

¹³¹ Idem, pp. 19.

¹³² Theodor W. Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Ediciones Voces y culturas, Barcelona, 2001, pp. 17.

remite a otro elemento clave de la propaganda: la unión de los lectores de dichos mensajes. Se habla de la transfiguración de un país, el nombre del país se menciona en el título, con lo cual se realiza una referencia directa a la colectividad. No se trata sólo de un discurso político en el cual el mensajero es el colectivo, sino que se apunta hacia un mensaje transgresor que conlleve a la transformación y transfiguración de dicho colectivo movilizándolo mediante la vinculación a una figura líder: “Es una propaganda personalizada, esencialmente no objetiva....Es probable que esta técnica se vincule estrechamente a la sustitución de la imaginería paterna a un Yo colectivo”¹³³. Lo que pretende Cioran en su primer libro es construir este Yo colectivo, darle una forma homogénea y totalitaria.

Ya desde el título, la transfiguración, el texto de Cioran retoma la idea del sacrificio fundador, como los textos del líder del movimiento de extrema derecha, Corneliu Zelea Codreanu: solo mediante un sacrificio que no debe cuestionarse, se hace posible una nueva realidad para el país. Así, el texto propagandístico se vuelve una pretensión de reactualización del mito, porque tanto los textos de Codreanu, como el primer libro de Cioran se encuentran sujetos a una retórica que apela a la participación del lector en dicho mito del sacrificio. El sacrificio fundador no solo toma sus significados de la religión ortodoxa, sino que se constituye como tema recurrente en la obra de los pensadores de la época. Mircea Eliade le dedica un estudio entero, *El sacrificio redentor*, en el cual relaciona la violencia con el homicidio o el sacrificio fundador, retomando las tradiciones mitológicas. Para crear algo nuevo, hace falta la destrucción de la realidad presente; así, en nombre del sacrificio, la violencia cobra un significado redentor y la propaganda la pretende legitimar de esta manera. El cambio necesario equivale a una transfiguración del país.

¹³³ Theodor W. Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Ediciones Voces y culturas, 2001, pp. 10.

En este primer libro aparecerá la imagen del pueblo como masa atomizada, que experimenta la falta de una figura unificadora y a la vez protectora. El discurso del autor se convierte así en discurso del líder, de ahí el hecho de que mencione el nombre del país ya en su título: Cioran construirá a través de este texto su “Rumanía transfigurada” en la cual desarrollará la problemática de la nación, la evolución cultural y el papel de las minorías.

No se deben descartar las influencias que sufre Cioran en Berlín donde llega en 1933 con una beca. Envía cartas a Rumanía en las que expresa su clara admiración por Hitler. En el libro *La transfiguración de Rumanía* lo que pretende es fomentar precisamente este anhelo del líder, aunque no realice ninguna mención directa a Hitler o Codreanu. El papel simbólico desempeñado por el líder y sobre todo su capacidad de uniformizar a las masas se expresa también mediante las denominaciones. En la propaganda de la extrema derecha, el líder no tiene nombre, sino que se le nombra, se le otorga una función por las masas: el Führer, el Duce, el Capitán. En Rumanía, en 1932, Cioran pronuncia en la radio un texto titulado “El retrato del Capitán”, que es un retrato de Corneliu Zelea Codreanu, el líder histórico del movimiento de extrema derecha, una figura que debía liderar el proceso de constitución de la nueva colectividad. Se trata de un significante vacío, porque no se nombra a una persona en concreto, sino que se asigna una denominación a alguien para englobar en esta denominación las aspiraciones de la masa. La propaganda cargaba la palabra “Capitán” con todos los significados que formaban parte de su repertorio y a partir de esta figura unificadora se constituyó la realidad de las masas. Las ideas del imperativo de un sacrificio de los rumanos en nombre de una futura nación, ideas que se encuentran en todos los capítulos del libro, tienen similitudes con los llamamientos lanzados a través de los textos políticos de Codreanu. Esta similitud se debe, como se ha mencionado, al papel significativo que ocupa el *contexto* en el libro, es decir la existencia de un discurso nacionalista común en todos los autores de la época. Se trata de un momento en que el discurso

nacionalista era hegemónico e incluía el cuestionamiento sobre el papel de la población minoritaria en la nueva nación que estaba por construirse. Así es que este libro está enmarcado por una retórica antagonista, dado que quería ser un texto que recogiera la tensión que se vivía en el país, cumpliendo el papel de un texto manifiesto, es decir pretender ser el significante de la verdad del presente y del futuro a construir. Tanto el tono, como las palabras clave empleadas, responderán al discurso común de la época: el Líder, el comienzo, el sacrificio, el extranjero. Para demostrar lo afirmado anteriormente, en un primer acercamiento al texto se sobresalen los paralelismos con los textos de Codreanu, paralelismo ya señalado en un extenso libro por la investigadora Marta Petreu¹³⁴. Pero la aportación del presente trabajo reside en destacar las similitudes existentes entre el discurso sobre el extranjero en el texto de Cioran de 1936 y el texto de 1956, similitudes manifiestas a pesar del cambio de idioma y de contexto. El discurso sobre el semejante se debe leer desde el contexto inducido por los debates identitarios, debates comunes entre los escritores de los años '30.

Según las teorías de Anthony Smith¹³⁵, en el mundo Occidental la creación del Estado-nación servirá de cohesión de un mundo rural, poco industrializado. No obstante, en Rumanía, como periferia de la modernidad, coexistieron dos fenómenos: por un lado la colectividad se unía alrededor de los símbolos religiosos, originarios, tradicionales, y por otro lado el Estado-nación creado en 1918 no respondía a una idea de nación dada la desconfianza de la población en las instituciones del Estado vaciadas de contenido por la corrupción.

¹³⁴ Petreu, Marta: *Cioran și schimbarea la față*, Cluj, 2001.

¹³⁵ Smith, Anthony, D., *Nacionalismo y modernidad*, p. 138, Ediciones Istmo, colección ciencia política, Madrid, 2000.

Ante esta situación histórica, el discurso nacionalista de Cioran para la construcción de esta Rumanía transfigurada se funda en la diferencia (el discurso contra las minorías) y en un distanciamiento de los elementos poco representativos del pasado histórico, lo que conlleva una *ficcionalización* del propio pasado, una construcción de este pasado en función de las exigencias del presente “transfigurador”. Cioran trabajará sobre todo al otro y el pasado de los rumanos y llegará al racismo a través de las clasificaciones de las minorías realizadas por el discurso nacionalista. En el caso de Cioran, el nacionalismo se justificaba a través de la misión de construcción de una nación mediante “un mesianismo político que mirara hacia dentro alejándose del mundo imperfecto y yendo más allá del mismo”¹³⁶

El nacionalismo le ofrecía a la masa unidad y mediante el reconocimiento por parte del Líder, la masa podía acceder al poder. Y precisamente para impulsar este espejismo en la relación líder-masa, el nacionalismo rumano estuvo contaminado de la retórica religiosa y símbolos de las fiestas religiosas, tanto en los textos de Cioran, como sobre todo en el discurso político de Corneliu Zelea Codreanu. Cioran participará de forma voluntarista en la construcción de este símbolo representado por la nación, vista como un “colectivo que defiende los mismos intereses, y por otro lado como valor absoluto que debe guiar al colectivo”¹³⁷. En este sentido, Cioran en 1936 apela a la construcción de la nación:

*“Rumanía no tiene ningún significado si no la **iniciamos**. Hace falta crear a Rumanía en nuestro fuero interno para poder **renacer** en ella. La creación de este país debería constituir nuestra única obsesión, cualquier actitud forma un comienzo absoluto porque no existe continuidad, recuperación, líneas y consejos. ...Cada uno de nosotros está en la situación de Adán. (...) Si no somos nosotros los que sentemos los fundamentos, en Rumanía no se realizará nada. El nacionalismo rumano hasta ahora no*

¹³⁶ Ibidem, op. cit., pp. 81.

¹³⁷ Idea expresada por E. Renan en el ensayo *¿Qué es una nación?*.

mostró rasgos positivos, sólo patriotismo... es decir sentimentalismo sin orientación dinámica, sin mesianismo, sin voluntad de adelanto.”

En la cita anterior, con los subrayados del autor, se destaca la voluntad de construcción de una realidad futura mediante la anulación de la realidad histórica existente. Como elemento en común con todos los discursos de extrema derecha, el autor se refiere al momento presente como momento cero en la creación de esta Rumanía “transfigurada”. El libro se estructurará en función de esta negación sucesiva: no existe una realidad histórica que corresponda al momento 1936 concreto y tampoco existe un pasado histórico. La posición del autor es la del mensajero fundador de una realidad futura.

En relación con la idea de transfiguración del título y los símbolos religiosos, en el fragmento mencionado Cioran subraya un “renacer” de los individuos dentro de esta Rumanía futura. Los sujetos no existen, sólo cobran consistencia en la medida en que se identifican con este yo colectivo representado por la nación. Observamos otra vez el imperativo del “cambio de cara”: el autor cambia de cara al identificarse con el mensajero de esta colectividad y los sujetos “cambian de cara”, “al renacer”, al identificarse con una Rumanía imaginaria. La identificación implica la aproximación al otro, el deseo de semejanza con este otro, que en este caso es una construcción imaginaria, la Rumanía transfigurada. El individuo se mira como en el espejo en esta colectividad que se vuelve su Ideal del yo. En su texto de 1921, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud analiza en el capítulo VII precisamente las identificaciones que operan en los individuos y que funcionan como un vínculo entre los miembros de las masas.

“Desde el comienzo mismo, la identificación es ambivalente; puede darse-vuelta hacia la expresión de la ternura o hacia el deseo de eliminación”.¹³⁸ Es

¹³⁸ S. Freud, *Psicología de las masas*, Ed Amorrortu, Buenos Aires, 1985, p. 99

precisamente este proceso de identificación con una construcción imaginaria lo que va a determinar la ambivalencia del primer texto de Cioran: por un lado la anulación de la colectividad, de su presente decadente, por otro lado la construcción de una colectividad futura, vista como Ideal del yo¹³⁹.

Se vislumbran los primeros rasgos de un discurso totalitario: borrar el presente y reducir al individuo a su pertenencia a un colectivo, así como convertir el mensaje en un mensaje “mesiánico”: “Cada uno de nosotros está en la situación de Adán”. En consecuencia, la transfiguración del país requiere de un proceso de anulación de cada uno de los individuos que cuentan solo en la medida en que se adhieren al proyecto impulsado por la propaganda en que la “aniquilación aparece como salvación”¹⁴⁰.

A la vez, la alusión a los valores religiosos, en un país rural y conservador, ofrecía a las masas una ubicación: estaban situadas dentro de un mundo ordenado por sus símbolos, lo que supone una jerarquía, una organización en este caso representada por la Iglesia. La jerarquía refuerza el sentimiento de pertenencia a algo y a la vez cimenta los lazos con el líder.

Desde el punto de vista ideológico, el antisemitismo demostró que la masa no es capaz de actuar como un sujeto reflexivo. Por eso el nacionalismo rumano estuvo contaminado al mismo tiempo por la retórica y los símbolos ortodoxos, tanto en los textos de Cioran, pero sobre todo en el discurso político de Corneliu Zelea Codreanu. No en balde, Cioran y los demás escritores de la generación de 1930, sobre todo Mircea Eliade, recurrieron a las tradiciones y los mitos para forjar un discurso nacionalista.

¹³⁹ Op. cit., Freud define el Ideal del yo en 1921 “Ya en ocasiones anteriores nos vimos llevados a adoptar el supuesto de que en nuestro yo se desarrolla una instancia así, que se separa del resto del yo y puede entrar en conflicto con él. La llamamos el «ideal del yo», y le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión” p. 103

¹⁴⁰ Op. cit, Adorno, p. 22

Dentro de esta argumentación nacionalista, los judíos en plural, como pueblo, quedan excluidos de la Historia. Igual que en los textos de Codreanu, Cioran considera su presencia como un elemento destructivo de este Ideal del Yo colectivo: "Un organismo nacional sano se verifica siempre mediante la lucha contra los judíos, sobre todo cuando estos, mediante su número y sinvergüenza invaden un pueblo...El antisemitismo significa una purificación y nada más."¹⁴¹.

Seis años antes, Codreanu en sus manifiestos del movimiento legionario había afirmado:

*"Une nouvelle Roumanie ne naîtra que de la lutte, du sacrifice de ses enfants. Aussi n'est-ce pas à la politicaïlle que je m'adresse aujourd'hui. C'est à toi, soldat. Lève-toi. L'histoire t'appelle de nouveau. Tel que tu es. Avec ta main coupée, avec ta jambe cassée, avec la poitrine criblée. ...Ecrivez sur vos drapeaux : « les étrangers nous ont envahis ; la presse étrangère nous empoisonne ; la politicaïllerie nous fait mourir. »"*¹⁴²

El autor del mensaje interpela al destinatario que está llamado a tener una misión, a ser un "soldado". Igual que en el texto de Cioran, se hace hincapié en el voluntarismo. El discurso de extrema derecha convierte al destinatario en un individuo llamado a cumplir con una misión y así pretende otorgarle una autoría, sacarlo del anonimato. La referencia al soldado alude, igual que las referencias religiosas, a la idea de organización jerárquica. El individuo tiene credibilidad en la medida en que forma parte de esta organización y se anula a sí mismo para reducirse a ella. Además del símbolo de la jerarquía, las referencias al soldado o a la misión otorgan al discurso un aspecto de pronunciamiento ritual que no acepta contradicciones. El discurso político está anulado, es una *politicaïllerie*, no tiene ningún significado y está reemplazado por el discurso mesiánico. A la vez, tenemos la referencia al "pequeño hombre"

¹⁴¹ Op.cit., Cioran, p. 129: " Un organism național sănătos se verifică totdeauna în luptă împotriva evreilor, mai cu seamă atunci când aceștia prin număr și prin obrăznicie invadează un popor. Antisemitismul reprezintă o purificare și nimic mai mult"

¹⁴² Op. cit., Codreanu, p. 360

que representaba una figura reiterada en el discurso de extrema derecha en cuanto a las construcciones imaginarias sobre el individuo: "Avec ta main coupée, avec ta jambe cassée, avec la poitrine criblée. ..." Destacan dos construcciones que se utilizaron en los discursos de Codreanu y Cioran: el gran hombre y el pequeño hombre, los dos vistos en posición de líderes de una misión. A diferencia del discurso de Cioran, Codreanu hace una apelación directa a la violencia contra la *politicaillerie*, apelación a la violencia que se relaciona con la idea de transcendencia basada en un sacrificio fundador. Theodor Adorno considera que "El totalitarismo significa precisamente esta ausencia de límites, la no concesión de alguna tregua, la conquista con dominación absoluta hasta el exterminio completo del enemigo escogido. Teniendo en cuenta que el dinamismo fascista tiene este significado, cualquier programa bien clarificado funcionaría como una limitación, incluso como una forma de garantía para el adversario."¹⁴³

Igual que en el caso de Cioran, se hace referencia a la identificación con una "nouvelle Roumanie", una construcción ambivalente basada en la destrucción y el renacer. Cioran retoma ideas expresadas por la tradición del pensamiento reaccionario europeo como Joseph de Maistre al que le realizará un retrato-elogio en los textos posteriores. Para Joseph de Maistre el individuo se debe someter a las leyes de la Providence, la Autoridad que le otorga a este súbdito un destino. Las leyes hechas por los hombres y que respeten al individuo en sí, como singularidad y a la vez universalidad no existen para de Maistre que defendía que no existe "l'homme" en el mundo como ente abstracto, universal, sino que el ser humano estaba vinculado y definido como francés, inglés, ruso, como parte de una nación.

Los dos fragmentos escogidos expresan el mismo significado de un presente imperativo, un ahora singular, mediante elementos lingüísticos característicos para la interpelación del lector y que se identificaban en el discurso de la

¹⁴³ Op. cit., Adorno, p. 13

extrema derecha: el uso del futuro verbal, estructuras de comienzo y final de las frases que concentran las palabras clave como el nombre del país, el imperativo “hace falta”, y la “voluntad de adelanto”, un sustantivo con la misma connotación de exhortación.

Si Codreanu elogia el ejército, otra figura colectiva que elogia Cioran es la iglesia. La fe que une a los sujetos y la identificación con una figura de autoridad, esta vez Dios, se elogia tanto en *La transfiguración de Rumanía*, como en sus libros posteriores, en que elogia a España precisamente por su fervor religioso. La identificación con esta autoridad que ama a sus súbditos tiene su efecto reflejo: el súbdito amado se siente a la vez reflejado en el líder, a él mismo se le otorga mediante la identificación, el papel del líder. Cioran hace referencia en el libro al papel de las élites en Rumanía, que son precisamente los sujetos que se convierten a su vez en líderes del discurso, que no son portadores de mensajes, sino que reproducen esta identificación con la figura de la autoridad de las masas.

3.2. El "nosotros" y "ellos" imaginarios

Para los escritores del momento quedaba por definir qué significaba ser rumano y a la vez construir a través del discurso esta nueva identidad. Y para forjar esta identidad se debía oponer otra representación, “el extranjero entre nosotros”¹⁴⁴, las minorías existentes en el país. En este sentido, Cioran se convertía en ideólogo de los nuevos procesos sociales y sus textos tenían una función muy precisa, de donde se destaca la retórica de dichos textos, una retórica que perseguía una interpelación directa al lector y su posterior adhesión a las ideas difundidas por estos textos. Aunque tenían la misma finalidad, cabe subrayar una diferencia en el proceso de interpelación del oyente/lector en los textos de Cioran y los textos de Codreanu. Los panfletos políticos de Codreanu se leían en voz alta o se repartían, existía una situación de comunicación oral. En el caso de Cioran, se trata de una enunciación literaria con un registro de recepción diferente, una “pseudo-enunciación”¹⁴⁵ marcada por la falta de la inmediatez de la respuesta-reacción y la falta de simetría del interlocutor, conforme a las consideraciones de Dominique Maingueneau en cuanto a la escritura literaria. En este sentido, la enunciación directa de un texto de Codreanu se reemplaza por la construcción de un texto en que aparece la figura del autor y el lector, unidos por un mensaje retórico que pretende la identificación de las dos figuras. En consecuencia, el papel del mensaje no es tanto la comunicación semántica, sino la adhesión de las dos figuras en torno al mensaje que se transmite. En este sentido, resulta significativo cómo se construye esta identificación a nivel semántico y gramatical, a partir de los métodos de la praxi-semántica.

¹⁴⁴ Zigmund Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Editorial Sequitur, Madrid, 2010.

¹⁴⁵ Dominique Maingueneau, *L'énonciation littéraire I. Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, DUNOD, Paris, 1993, p.10.

Cioran escoge como eje que estructura su discurso el problema nacional y a partir de esta problemática se va a secuenciar todo el ensayo. Los VII capítulos se dedican a consolidar la visión que el autor hace de “su” Rumanía. El capítulo que más se acercará al texto posterior de 1956, dado que aborda el problema de las minorías, es el capítulo IV, titulado “Colectivismo nacional”.

El texto se inicia con una definición del nacionalismo y se acerca a la figura del enemigo imaginario, los extranjeros. La construcción del capítulo se basa en la dualidad: por un lado, los rumanos presentados como una unidad a que se le llama a convertirse en una nación, en oposición a los que impiden este devenir, los extranjeros, en concreto la comunidad judía:

*“Un país de campesinos afeados y famélicos que hace mil años aguantan la miseria por culpa de los **extranjeros**. La adversidad ante los extranjeros es tan característica al sentir de los rumanos que nunca podrán verse por separado. (...) **Si elimináramos a todos los extranjeros, el problema de Rumanía no sería menos grave**. Apartar a los extranjeros en una línea muerta es una evidencia; (...) Mil años hemos vivido todos bajo los extranjeros; es una falta de instinto nacional no odiarlos y no eliminarlos. La invasión judía en los últimos decenios del devenir de los rumanos convirtió el antisemitismo en el rasgo central de nuestro nacionalismo”.¹⁴⁶ (los subrayados son conformes al original).*

Este párrafo del capítulo IV de la *Transfiguración de Rumanía*, no dista de los textos de Codreanu firmados en 1933.

¹⁴⁶ *Schimbarea la față*, p. 128 cita en rumano: “O țară de țărani urâți și nehrăniți care de o mie de ani îndură mizeria din cauza **streinilor**. Adversitatea față de streini este atât de caracteristică simțirii naționale românești, încât nu vor putea fi niciodată separate. Dacă am elimina pe toți străinii, problema României n-ar fi mai puțin gravă. O mie de ani am trăit cu toții sub streini; este o lipsă de instinct național a nu-i urî și a nu-i elimina. Invazia judaică în ultimele decenii ale devenirii românești a făcut din antisemitism trăsătura esențială a naționalismului nostru”.

Igual que la apelación de Codreanu, el texto de Cioran empieza por la constitución de un “nosotros” al que critica por su sumisión a los extranjeros, introduciendo la construcción del extranjero, como figura de la diferencia amenazante. A la vez, retoma la idea que defendieron los nacionalistas rumanos de los años treinta, el nacionalismo como una solución al problema que vivía el país. En la relación con el lector, el plural “nosotros” que incluye al autor y al lector en oposición a un “ellos” en relación al cual se forja este “nosotros”, reclama al lector una identificación con el discurso, una identificación hecha por parte del autor, que se erige en portavoz de este malestar. Usa los pronombres posesivos “nuestro” al lado del plural inclusivo y del presente para construir con la misma intención la imagen de la nación, la nación como un bloque compacto, una construcción ideológica:

“Nuestro nacionalismo debe iniciarse en el deseo de venganza por nuestro sueño histórico, en un pensamiento mesiánico, en la voluntad de hacer historia. Un esclarecimiento de nuestra esencia y una confrontación con nuestro destino, en toda su inmanencia sustancial.”¹⁴⁷

Igual que el plural de inclusión, el posesivo “nuestro” incluye al locutor y al interlocutor en base a la identificación, primer proceso para la construcción de un discurso ideológico de definición de una identidad totalitaria. El grupo se construye en base a las identificaciones con el supuesto líder, cuyo mensajero es el texto del autor y mediante una renuncia a la individualidad. A la vez, esta identificación ofrece una imagen ideal del yo individual de cada uno: en el primer párrafo se realiza la imprecación del individuo caracterizado en negativo, “campesino famélico y afeado”, para que el colectivo ofrezca precisamente la identificación con el yo ideal de cada uno. En este sentido, Adorno, retomando a Freud, destaca el narcisismo que constituye la base del proceso de

¹⁴⁷ Op. cit., cita en rumano en original: “Naționalismul nostru trebuie să plece din dorința de răzbunare a somnului nostru istoric, dintr-un gând mesianic, din voința de a face istorie, O lămurire cu esența noastră proprie și o confruntare cu soarta noastră, în toată imanența ei substanțială” .p. 129.

identificación con el discurso del líder redentor de las masas: “La comunidad del pueblo fascista corresponde exactamente a la definición freudiana de la masa como un número de individuos

que han sustituido un objeto que es el mismo para todos por su ideal del yo y que, por consiguiente, se han identificado entre sí en el yo de todos ellos.”¹⁴⁸

Cioran no hace referencia directa al líder en el texto, sino que construye una imagen de la nación líder. El comparatismo entre culturas será una constante en los textos en francés de Cioran en búsqueda de la cultura “líder”: todo lo que representa la realidad histórica se cosifica y clasifica en función de este impulso narcisista del sujeto de identificación con una imagen que ha construido para darle una explicación, un sentido a su presente.

El locutor múltiple¹⁴⁹ insiste sobre la figura de grupo y el mensaje del texto se quiere erigir en mensaje de un grupo, no de una voz individual. De aquí la obsesión del discurso nacionalista de Cioran de convertir su mensaje en valor induciendo a la obligada adhesión de sus destinatarios: “Sa personnalité s’efface au profit de la charge ou de la fonction qu’il représente, mais, en meme temps, il se trouve *gonflé* de toute l’aura qui accompagne sa fonction. Il faut cependant que cette fonction soit reconnue unanimement par les membres d’une société.(...) C’est pourquoi on peut parler d’un effet de socialisation : ce **nous** représente ainsi tous les autres.»¹⁵⁰ El texto se construye en base al antagonismo nosotros – ellos y precisamente este *ellos* es el que funciona como elemento imaginario que sostiene la construcción ideológica de este “nosotros”. El plural inclusivo es una estrategia retórica de los discursos de extrema derecha para justificar la legitimidad y el carácter representativo del

¹⁴⁸ Th. W. Adorno, op.cit., p. 36.

¹⁴⁹ Terminología utilizada en praxisemántica en Patrick Charadeau, *Grammaire du sens et de l’expression*, Hachette Livre, Paris, 1992, p. 123.

¹⁵⁰ Idem, pp. 152.

mensaje. Ante esta construcción ideológica colectiva, se quiere mostrar la singularidad como rechazo de la pertenencia a la colectividad y, en consecuencia, la singularidad se convierte en una amenaza: “Los judíos son el único pueblo que no se siente atado al **paisaje**”. (subrayado del autor)¹⁵¹ Cualquier discurso político se construye en base a una cadena de identificaciones. Así es que no tenemos sólo una relación de significado entre el emisor y el receptor, sino la construcción de un significado mediante el enlace de los significantes, que provoca la identificación de los receptores con este significado nuevo construido a través de las connotaciones. Por eso el mensaje va revestido de la retórica, porque debe convencer.

Según Bauman esta identificación discursiva estructura la “ideología organizacional”¹⁵² en que los lectores se reconocen en la medida en que comparten el mismo discurso convertido en valor moral. Es decir, en el texto ideológico ya no se trata sólo de la transmisión de un mensaje, sino de reclamar la adhesión del lector al mensaje y de constituir la comunidad de seguidores del mensaje que se reconocen entre ellos, como un “nosotros”. Lo que Cioran propone en este texto es el discurso de la adhesión y subordinación del lector, promovido con una imagen más interpelativa por Codreanu, que usa directamente la imagen del soldado. En la misma estrategia retórica de convocar al lector a la adhesión al texto, se inscriben los comienzos y finales de las frases marcadas por muchas interrogaciones, así como el uso del pronombre “quien”, que convoca a este locutor-receptor que adhiere al mensaje político: “Sólo *quien* sufre con una igual intensidad la obsesión de la grandeza del propio

¹⁵¹ Op. cit., Cioran, original en rumano: “Evreii sunt singurul popor care nu se simte legat de peisaj” p. 131.

¹⁵² Op. cit., Bauman, *Modernidad y Holocausto*.

pueblo y de la justicia social puede contribuir de forma durable al levantamiento de una nación.”¹⁵³

Tal y como se observa a partir de las citas reproducidas, el texto de Cioran teje figuras del semejante: existe una construcción de los “rumanos”, otra de los “extranjeros-judíos”, y otra construcción de la figura del emisor del mensaje, convertido en elemento de representación y solidificación de las dos figuras del semejante, para despojarlo de cualquier individualidad y poder enmarcarlo en una construcción ideológica que sirva a los objetivos de su discurso.

A los elementos destacados, se añaden las referencias negativas, críticas, y la abstracción. Incluso cuando se refiere a los rumanos, los define desde una referencia negativa. El “nosotros” se forma mediante un corpus de “famélicos”, “afeados”, campesinos, y su discurso se dirige precisamente a esta imagen del “nosotros” obligada a renacer. Comparando los textos de Codreanu y Cioran observamos que “la disciplina se sustituye por la responsabilidad moral”¹⁵⁴. Si en el texto de Codreanu las imprecaciones violentas abundan, en Cioran las interrogaciones al comienzo de los párrafos tienen el mismo papel, además de marcar la graduación del texto: “Cómo fue posible que el nacionalismo rumano quede fuera de tantos problemas dramáticos, quiero decir de tantos problemas modernos?”¹⁵⁵ El discurso de Cioran no solo interpela al lector, como a uno de los “afeados” por la historia, sino que se erige a la vez en su portavoz.

El principio de la frase de Cioran es similar a una provocación que necesita una respuesta: la provocación del lector se realiza mediante un imperativo, una interrogación o la expresión de un supuesto enunciado

¹⁵³ Op. cit., Cioran, cita en original: “Numai cine suferă cu egală intensitate de obsesia grandorii propriului neam și de a dreptății sociale, poate zidi durabil la înălțarea unei națiuni”. p. 139.

¹⁵⁴ Op. cit., Bauman, p. 23.

¹⁵⁵ Op. cit., Cioran, original en rumano: « Oare cum de naționalismul românesc a rămas strein de atâtea probleme dramatice, vreau să spun de atâtea probleme moderne ?” p. 128.

“axiomático” que no puede combatirse y que fundamenta la interpretación de la realidad. Observamos que la fusión de las voces lector-autor se realiza mediante el uso sólo del plural y de la imagen negativa del “nosotros”. Cioran sigue la estrategia de tejer dos imaginarios de su discurso, como imaginarios enfrentados. La retórica nacionalista se basó en el diálogo entre dos figuras imaginarias: nosotros –los otros. Un “nosotros” ideológico, que se construye en función de la finalidad del discurso de la extrema derecha y que no correspondía a la realidad, y un “los otros” ideológico que le permitirá definirse, reforzando así la diferencia. En el caso del texto de 1936, a la construcción ideológica del “rumano”, le va a responder otra construcción ideológica, la del extranjero, “el judío imaginario”: “Dentro de la imagología, se trata de una modalidad usual de definir las coordinadas identitarias. Cuando una colectividad (confesional, étnica o de otra naturaleza) intenta definir la identidad de una colectividad diferente, ella se relaciona de forma inevitable con las coordinadas de sus propias identidades, subrayando las semejanzas y sobre todo las diferencias. La recíproca abarca la misma validez: necesitamos de “ellos” para definirnos mejor a “nosotros””¹⁵⁶

Siguiendo esta estrategia, Cioran desliza el segundo eje principal de su discurso: el extranjero visto como un peligro para la cohesión de este “nosotros”: El rechazo del extranjero, observa Leon Volovici, “para muchos intelectuales de la época se convierte en la forma preferida de despliegue del patriotismo y de expresión de la especificidad nacional”¹⁵⁷

¹⁵⁶ Andrei Oisteanu, p. 3, *Imaginea evreului in cultura romana*, Polirom, 2008, Bucarest: „De fapt, în cadrul imagologiei, acesta este un mod uzual de definire a coordonatelor identitare. Când ocolectivitate (confesională, etnică sau de altă natură) încearcă să definească identitatea unei colectivități diferite, ea se raportează inevitabil la coordonatele propriiei sale identități, punând în evidență asemănările și, mai ales, deosebirile. Reciproca este la fel de adevărată”, avem nevoie de „ei” pentru a ne defini mai bine pe „noi”, original en rumano, nuestra traducción al castellano.

¹⁵⁷ Idem, p.6, Oisteanu: “Combaterea străinului” — observă pe bună dreptate Leon Volovici — devine pentru mulți intelectuali români din această epocă „forma preferată de manifestare a patriotismului și de exprimare a specificului național” (67, p. 112).

Al hablar de la figura del judío en plural, Cioran insiste en esta imagen ideológica en la que la comunidad se define mediante su desencaje con el proyecto nacional que defiende. Su antisemitismo violento tiene las raíces en su nacionalismo:

*“En Rumanía los judíos se han opuesto a cualquier tentativa de consolidación nacional y política. Es aquí donde se debe buscar la fuente del antisemitismo militante y no del antisemitismo sentimental. (...) Debemos entenderlo de una vez para siempre: los judíos no tienen ningún interés en vivir en una Rumanía consolidada y consciente. Nosotros, como rumanos, solo tenemos un interés: una Rumanía poderosa y con voluntad de poder.”*¹⁵⁸

Cioran usa el significado elíptico, una omisión con intenciones retóricas de los pronombres que definen sus textos: el “nosotros” podría ser a la vez un “se”, por el contexto de uso se convierte en una no-persona. Rumanía como sustantivo propio tampoco se define o especifica: no sabemos quiénes son los “nosotros”, ni Rumanía. Este tipo de elipsis de significados viene a sorprender al lector y a aumentar la tensión retórica del texto, que se instala precisamente en este vacío entre los significados que no se enlazan entre sí, en el “juego entre lo especificado y lo no-especificado”¹⁵⁹

Rumanía aparece como una abstracción “poderosa”, “consciente”, “consolidada”. Los tres adjetivos tienen en común la idea de fuerza. Esta construcción responde a una *demanda* por parte del autor del texto, no se trata simplemente de una construcción imaginaria, sino de una demanda de la

¹⁵⁸ Op. cit., Cioran, original en rumano, nuestra traducción al castellano: „Evreii s-au opus la noi împotriva oricărei încercări de consolidare națională și politică. Aici trebuie căutată sursa antisemitismului militant, iar nu a antisemitismului sentimental. ...Trebuie să ne între tuturora în cap odată pentru totdeauna: evreii n-au nici un interes să trăiască într-o Românie consolidată și conștientă. Noi, ca români, n-avem decât un interes: o Românie puternică și cu voință de putere”. P. 133

¹⁵⁹ Jean Baptiste Fages, *Para comprender a Lacan*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 2001, p. 67.

Autoridad, del líder. La fuerza es la transferencia que el sujeto realiza hacia esta figura de la Autoridad.

Como se ha especificado en los capítulos anteriores, a nivel social, entre los extranjeros, en el ambiente rural, los miembros de la comunidad judía desempeñaban el papel de administradores de las tierras de los latifundistas rumanos. En referencia al antisemitismo en Europa, Hannah Arendt lo relaciona con la posición social de los judíos: “En tales países (se refiere a Polonia y Rumanía), merced a la incapacidad de los gobiernos de resolver el problema agrario y para dar a la Nación-Estado un mínimo de igualdad mediante la emancipación de los campesinos, la aristocracia feudal no sólo consiguió mantener su dominio político, sino que también impidió la aparición de una clase media normal. Los judíos de estos países, fuertes en número y débiles en todos los demás aspectos, realizaron aparentemente algunas de las funciones de la clase media porque eran principalmente comerciantes y porque como grupo existían entre los grandes terratenientes y las clases desposeídas.”¹⁶⁰

De esta posición intermediaria a la que se le añadía la falta de derechos, se aprovecharon los ideólogos de extrema derecha, que utilizaron esta posición social de los judíos para convertirla en objeto de sus ideologías. En consecuencia, lo que se traducía en una confrontación de las clases dominantes y las clases rurales, se convirtió en un conflicto con una comunidad, dada la imagen ideológica que las élites construyeron sobre esta comunidad. Analizando la construcción de la imagen social sobre la comunidad judía, Z. Bauman habla de esta comunidad como de una “categoría prismática”, dada su posición intermediaria:

“What made the Jewish placement in the class war truly special was that they had become objects of two mutually opposed and contradictory class antagonisms. Each of the adversaries locked in the mutual class battle perceived of the Jewish mediators as sitting on the opposite side of the

¹⁶⁰ Op. cit., H Arendt *Los orígenes del antisemitismo*, p. 120.

barricade. The metaphor of the prism, and hence the concept of a prismatic category, seems to convey this situation better than that of the 'mobile class'. Depending on the side from which the Jews were looked at, they -- like all prisms, unwittingly refracted altogether different sights."¹⁶¹.

Precisamente en esta ambivalencia que los demás construyen sobre la comunidad judía reside, según Bauman, la construcción de esta imagen sobrepuesta al semejante que lo convierte en otro, en la diferencia. Así, la imagen del semejante se convierte en una figura siniestra y fascinante a la vez, una construcción ideológica: "It magnified Jewish visibility and importance. *It endowed the Jews with a powerful and sinister fascination they would otherwise hardly possess*"¹⁶². La ideología empieza a funcionar en la medida en que construye esta imagen indecisa del semejante, que no designa a ninguna persona, pero que quiere definir a una comunidad y tiene como función encapsular la realidad y convertirla en una construcción ideológica ligada a un proyecto político. En la misma línea del totalitarismo ideológico y del antisemitismo se inscribe Cioran al hablar de "los judíos" en plural:

"El mundo no los ha aceptado y nunca los aceptará. Los judíos viven la condena de no realizarse nunca dentro de la Historia, a pesar de que la Historia es su afán más apasionado. Si consiguen encontrarse a ellos mismo, sólo podremos pensarlo como posible en un momento de final de la historia. Pueblo esencialmente profético, sólo dentro de la profecía encontrará su salida. Proyectará sin cesar su paraíso terrestre que alcanzará desde sus propia ruinas...Nunca ha existido un pueblo con más avidez por la tierra y la vida que el pueblo judío. Por eso el judaísmo no es

¹⁶¹ Op. cit., Zigmund Bauman, p 43.

¹⁶² Idem, p. 44.

una vibración elevada del alma; eleva demasiado el mundo al cielo y rebaja al cielo en el mundo”¹⁶³

Hannah Arendt en su estudio sobre el antisemitismo subraya la volatilidad de los discursos ideológicos basados en opiniones cambiables que apuntan a la destrucción de una verdad histórica. Hace referencia a los antiguos sofistas y a Platón que

“descubrió la muy insegura posición de la verdad en el mundo, puesto que la persuasión surge de las opiniones y no de la verdad (Fedro, 260). La diferencia mayor entre los antiguos y los modernos sofistas está en que los antiguos se mostraban satisfechos con una pasajera victoria del argumento a expensas de la verdad; mientras que los modernos desean una victoria más duradera a expensas de la realidad.”¹⁶⁴

Dentro de la argumentación nacionalista de Cioran, los judíos en plural, como pueblo, quedan excluidos de la Historia, son una referencia negativa, igual que en singular. Del mismo modo que en los textos de Codreanu, Cioran considera su presencia como un elemento destructivo de este Ideal del Yo colectivo que se construye mediante el discurso de la extrema derecha: “Un organismo nacional sano se verifica siempre mediante la lucha contra los judíos, sobre todo

¹⁶³ Op. cit., Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, Bucurest, 1936, nuestra traducción del original en rumano: “Lumea nu i-a acceptat niciodată și nici nu-i va accepta. Evreii sunt condamnați a nu se realiza niciodată în planul istoric, deși historia le este aspirația cea mai pasionată. Dacă vor reuși să se împlinească, atunci nu ne putem gândi decât la un moment final de istorie. Numai soluția apocaliptică este o ieșire pentru ei. Neam esențialmente profetic, numai în profeție se va putea salva. Își va proiecta în continuu, la cine știe ce capăt de soartă, paradisul terestru, pe care-l va ajunge de pe ruinele proprii...N-a existat până acum popor mai avid de pământ și de viață ca el.De aceea, iudaismul un dă o vibrație elevată sufletului; aduce prea mult lumea în cer și cerul în lume” p. 23.

¹⁶⁴ Op. cit., Hannah Arendt, p. 90.

cuando éstos por su número y atrevimiento invaden un pueblo...El antisemitismo representa una purificación y nada más”¹⁶⁵.

Una pregunta que se plantea, tras analizar la construcción nacionalista de este “nosotros”, es ¿quién es el judío en singular para Cioran, figura recurrente en su texto de 1936 y su obra posterior?

En el capítulo anterior se ha analizado la construcción de la figura del “judío imaginario”, que fue la base para propagar la ideología antisemita dentro de las masas rurales, que por tradición eran conservadoras y cuyo antisemitismo era muy violento. En este sentido, el discurso contra las minorías en Rumanía se impuso, igual que el discurso nacionalista, desde las élites, que no se disputaban el poder, sino la autoridad moral ante las masas y que se dedicaron a tejer la imagen ideológica de los extranjeros. Se destacan dos niveles del discurso: Cioran habla del judío en singular y de los judíos en plural.

En el texto de 1936 Cioran afirma, al referirse al judío en singular: *“El judío no es nuestro **semejante**, nuestro prójimo y, a pesar de toda la intimidad que mantengamos con él, un abismo nos separa, lo queramos o no.”*¹⁶⁶

En la imagen ideológica, en singular, el judío se define mediante lo que *no* es; no es posible una aproximación a la figura del judío: no es nuestro semejante, no es nuestro prójimo. Su figura es un significante sin un referente en la cadena de significados y precisamente por este vacío de significación encarna al significante que inquieta. El judío para Cioran personifica precisamente la diferencia que hace que el prójimo, el semblante, el pequeño

¹⁶⁵ Op.cit., Cioran, p. 129, original en rumano, nuestra traducción al castellano: „Un organism național sănătos se verifică totdeauna în luptă împotriva evreilor, mai cu seamă atunci când aceștia prin număr și prin obrăznicie invadează un popor. Antisemitismul reprezintă o purificare și nimic mai mult”

¹⁶⁶ Op.cit, Cioran, p. 130, original en rumano, nuestra traducción al castellano: „Evreul nu este **semenul**, deapropale nostru și oricâtă intimitate ne-am lăsa cu el, o prăpastie ne separă, vrem sau nu vrem”

otro se vuelva el Otro, lo inexpresable a través del discurso. Por eso, en los primeros textos, Cioran describirá como *no* son los judíos y no como *son*, porque se trata de una imagen ideológica. No obstante, detrás de esta imagen ideológica destaca la imposibilidad de acercamiento a esta figura que es su semblante y que a la vez se le escapa a la identificación, la diferencia que esconde el conflicto con una diferencia radical, inaprehensible. “Debajo del prójimo como imagen que me refleja, como aquel que se parece a mí, con quien puedo comunicar, acecha siempre el abismo insondable de una Otredad radical, de alguien sobre el que en última instancia no sé nada.”¹⁶⁷ El abismo que separa a Cioran del judío, de este semejante-otro, tiene una doble connotación: le atrae y al mismo tiempo le inquieta. Atrae precisamente la semejanza, la familiaridad con él y asusta el hecho de que la alteridad radical brote justamente dentro de esta figura familiar y reconocible. Precisamente esta diferencia, este encuentro con la Otredad radical define en los textos antisemitas de Cioran al pueblo judío:

*“Los judíos saben hasta la histeria que son judíos. El drama de los judíos es que no les hace ningún placer esta lucidez a la cual renunciarían con alegría si no se la provocarían todos, pero absolutamente todos los pueblos que no son judíos. Ningún judío te perdona el hecho de que sabes que es judío. Individualizado, al límite dentro del mundo, hors de la loi racial, el judío se atormenta en un orgullo doloroso. »*¹⁶⁸

La conciencia de esta diferencia tanto por parte del semejante, como por parte de la diferencia misma, hace para Cioran que el judío se convierta en metáfora del gran Otro, de lo que no se deja encajar dentro del significado. La pregunta

¹⁶⁷ Slavoj Žižek: *Cómo leer a Lacan?*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 51.

¹⁶⁸ Op. cit., Cioran, nuestra traducción al castellano, p.68. Traducción al español: „Evreii știu până la isterie că sunt evrei. Drama evreilor nu le face nici o plăcere această luciditate, la care ar renunța bucuroși, dacă nu le-ar trezi-o toți, dar absolut toți ne-evreii. Nici un evreu nu-ți iartă că știi că e evreu. Individualizat, în lume la limită, hors de la loi rasial, evreul se sfâșie într-un orgoliu dureros. ”

para Cioran es ¿quién es este próximo y por qué me inquieta su presencia, qué quiere de mí? La figura del judío representa precisamente la distancia entre la percepción (el significante) y la consciencia (el significado), distancia que se convierte en el “lugar del Otro”¹⁶⁹. No obstante, ¿quién era “el extranjero dentro de nosotros”¹⁷⁰, a nivel colectivo?

En el texto de 1936 Cioran construye esta figura como el significante que rompe precisamente la cadena de identificaciones que llevaba a la construcción de aquel yo colectivo totalitario:

*“Cada vez que un pueblo toma conciencia de sí mismo, entra en un fatal conflicto con los judíos. El conflicto latente que existe siempre entre los judíos y el pueblo en cuestión se actualiza siempre en un momento histórico decisivo, en una encrucijada esencial para posicionar a los judíos más allá de la esfera de la nación. Incluso más. Existen momentos históricos que hacen de los judíos **traidores**. (subrayado del autor). Debido a la estructura particular de su espíritu y de su orientación política, que se opone a todos los movimientos de auto-conciencia nacional, ellos se diferencian en ciertos momentos históricos tanto de la nación en cuestión, que la adversidad recíproca se debe solucionar.”*¹⁷¹

En la misma línea, para Cioran el judío nunca es judío solo, sino que se vuelve judío en su relación con el semejante. Sólo la relación con el semejante, percibida como algo que encaja una *falta*, que no se puede explicar, hace que el judío sea judío. Es precisamente esta relación descrita como una *falta*, que se

¹⁶⁹ J.Lacan, *Seminario 11, El encuentro fallido con lo Real*, Amorortu Ediciones, Buenos Aires, 2001.

¹⁷⁰ Op. cit., Bauman.

¹⁷¹ Op. cit., Cioran, original en rumano, nuestra traducción al castellano pp.130-131 “De câte ori un popor ia cunoștință de sine însuși, intră în mod fatal în conflict cu evreii. Conflictul latent care există totdeauna între evrei și poporul respectiv se actualizează într-un moment istoric decisiv, la o răspântie esențială, pentru a plasa pe evrei dincolo de sfera națiunii. Mai mult. Există momente istorice cari fac din evrei în mod fatal **trădători**. Din cauza structurii particulare a spiritului și a orientării lor politice, care se opune tuturor mișcărilor de auto-conștiință națională, ei se diferențiază la anumite răspântii istorice atât de mult de națiunea respectivă, încât adversitatea reciprocă se pretinde soluționată”.

encuentra como punto común entre los textos escritos en 1936 y los del año 1956. El tono cambiará, la violencia del discurso de entreguerras se convertirá en admiración árida, pero lo que late en todo el texto es la misma construcción del judío (cuando se habla del judío en singular y del pueblo judío) como una cadena de negaciones, lo que *no* es, como una *falta*, “algo” que se escapa al significado, que dará paso al hecho de perfilar la imagen ideológica, construcción que estructura el texto de 1936 y se retoma en 1956.

En este sentido, “...el judaísmo inaugura una tradición en la que un núcleo traumático resiste para siempre en el prójimo, quien subsiste como una presencia inerte, impenetrable y enigmática que histeriza”¹⁷². Es precisamente esta imposibilidad de domesticar a este prójimo lo que exaspera al Cioran antisemita, la imposibilidad de incluirlo en su discurso ideológico, hecho que determina la violencia discursiva de los primeros textos sobre los extranjeros. Si pensamos que en la misma época en que Cioran escribe estos textos ya había enviado cartas desde Berlín mostrando su admiración por Hitler y la política de extrema derecha llevada a cabo en Alemania, se entiende que desde el ordenamiento ideológico del discurso, la figura del judío representa el significante que no encaja en la cadena de significados de su discurso. En consecuencia, la violencia de un discurso totalitario se desencadenará precisamente al topar con este significante que no puede ser asimilado por el discurso.

A diferencia de un discurso ideológico, donde el significante está ampliando sus significados (por ejemplo las palabras clave del discurso de extrema derecha como “nación”, “pueblo”), en la figura del judío en singular se encuentra un significante que busca su significado. De aquí resulta un discurso repetitivo y basado en la negación: no son, no pueden, no hacen, etc. J. Lacan en *Les Psychoses*, afirma que “el significante es el instrumento con el que se expresa el significado que desapareció”, llegando a la definición de la metáfora

¹⁷² Op. cit., Slavoj Žižek, p. 52.

que “tiene lugar precisamente allí donde el sentido se produce en el no sentido”.¹⁷³ Para el discurso nacionalista de Cioran, la figura del judío representa el brote de lo inaprehensible dentro de la dimensión de lo Simbólico. La metáfora del judío, como lugar de la diferencia radical, del Otro, se sitúa en la dimensión de lo Real, mientras que el discurso nacionalista se teje dentro de la dimensión de lo Simbólico.

Tenemos los pronombres personales ‘yo’, ‘nosotros’, en oposición con ‘él’, que funciona esta vez como un indefinido. El papel de esta clase de conectores (shifters según Jakobson) es disociar los elementos del diálogo de la enunciación: es decir, por un lado existe la pareja ‘yo-nosotros’ en oposición a ‘él’, que Benveniste ubica en el lugar de la no-persona, una referencia de la enunciación, pero que no interviene en el proceso de la enunciación, el ausente que al mismo tiempo funciona como un significado que sujeta el discurso del ‘yo-tú’ o del ‘yo-nosotros’. Sin esta referencia, el proceso dialogante de unión ‘yo-nosotros’ no podría darse, el que no participa en la enunciación es ‘él’, que sostiene la enunciación identificadora mediante el diálogo ‘yo-nosotros’. La meta es convocar a esta ausencia, a este « él »: “l’énonciation possède justement l’étonnant pouvoir de convoquer *ipso facto* ceux à qui elle s’adresse, qu’elle constitue en *tu*.”¹⁷⁴

¹⁷³ Joel Dor, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, Editorial Gedisa, Madrid, 1995.

¹⁷⁴ Dominique Maingueneau, *L’énonciation littéraire I. Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, DUNOD, Paris, 1993, p. 8.

3.3. Elogiar para excluir : *Un peuple de solitaires*

¿Existe alguna diferencia entre el texto analizado, escrito por Cioran en 1936, y el texto firmado en 1956 sobre el mismo tema, los extranjeros entre nosotros, en su caso concreto refiriéndose a la comunidad judía? Entre los dos textos se observará que los papeles del autor-lector cambian, pero el mensaje seguirá siendo el mismo. Se realizará un cambio de la posición retórica del autor, que interpela a su lector obligándole a tomar una posición, a un autor que argumenta, describe y en apariencia no reclama una posición por parte del lector ante su texto. En resumen, Cioran pasará de la retórica a la descripción y argumentación. Se insiste que en el caso de la enunciación literaria podemos hablar de una pseudo-enunciación¹⁷⁵, dado que la inmediatez de la respuesta falta y también falta el interlocutor directo, simétrico. La situación de la enunciación con sus determinantes temporales, espaciales y personales se ve afectada. Eso quiere decir que la situación real de la enunciación se vuelve a construir dentro del texto por las figuras de “autor”-“lector” y mensaje. No obstante, la linealidad de la enunciación está influenciada sobre todo por la dimensión temporal de la enunciación: recepción del texto-mensaje en 1936 y en 1956, situación de comunicación que el autor tuvo en cuenta, dado que modificó sus textos en función de la temporalidad de su época. No obstante, si detectamos detrás de las figuras autor-lector y de esta misma relación un mensaje, observaremos que este mensaje se preserva, aunque la situación temporal haya cambiado (el paso del año 1936 al año 1956 con el final de la Segunda Guerra Mundial y el paso del rumano al francés).

No obstante, Cioran escribe el texto de 1956, *Un peuple de solitaires*, y puesto que recuerda sus textos de 1936 sobre los judíos, teme ser acusado por

¹⁷⁵Op. cit., p. 10

su pasado de extrema derecha. En Francia, Cioran quiere ser otro y no menciona su pasado, se distancia de ciertos autores rumanos que podrían abrir sus antiguas opciones políticas. Precisamente perseguido por este miedo y huyendo de su pasado, Cioran emprende la escritura del texto de 1956 incluido en un volumen que llevará un título sugerente: “Breviario de los vencidos”. Si en 1936 tenía un gran peso en su escritura el *contexto*, en 1956 lo que determinará la producción del segundo texto será el *cotexto*, es decir los antecedentes expresados en el año 1936. En este sentido, la producción del texto de 1956, como respuesta que se da el propio Cioran al texto de 1936, modifica la noción de *contexto*: no se trata sólo de la fecha concreta de producción de este texto, tras la Segunda Guerra Mundial, sino también de una continuidad de los textos de 1936 y 1956. “Il faut intervenir ici une distinction entre **cotexte** et **contexte**. La notion usuelle de « contexte » est en effet ambiguë. Elle désigne aussi bien le *cotexte*, c'est-à-dire le contexte textuel dans lequel se trouve pris un énoncé, que les donnés du contexte (situationnel) qui définissent la spécificité d'une certaine situation de communication. »¹⁷⁶ En este sentido se ha comenzado por el análisis del **contexto** (textos de Cioran de 1936), para analizar posteriormente el **cotexto** (un texto de Cioran en 1956), demostrando la continuidad del discurso de extrema derecha de Cioran, a pesar de encontrarnos ante un texto diferente, de elogio del pueblo judío.

Con este texto se puede avanzar la lectura de los textos posteriores de Cioran como un autor atrapado dentro de su propia obra. Su obra se vuelve un palimpsesto de sus propios textos de juventud, cuyo sustrato ideológico lo persigue bajo nuevas fórmulas e ideologías, como por ejemplo el nihilismo.

El texto empieza sin grandes pretensiones, con una retórica decaída en comparación con el texto de 1936: “j’essaierai de divaguer sur les épreuves d’un peuple...”¹⁷⁷ La posición de autoría ha cambiado, la pretensión del autor es solo

¹⁷⁶ Idem, p. 11

¹⁷⁷ Cioran, *Un peuple de solitaires*, Gallimard, p. 858.

de esbozar una “divagación”, sin inducir en apariencia a la adhesión al mensaje por parte del lector. El texto se construye sobre la historia del pueblo judío en comparación con otros pueblos, precisamente en relación al cristianismo, manifestando esta vez la admiración hacía la comunidad judía. No obstante, la lectura del texto da pistas para destacar la misma construcción del pueblo judío como la diferencia insoportable, lo que desencadenaba su discurso extremista de 1936.

Si se empieza por la secuenciación del texto, se observa que, a pesar de enumerar sus vicisitudes históricas concretas, los judíos aparecen de nuevo como una construcción imaginaria. Cioran mantiene la visión del judío como el radical Otro, la alteridad que la Historia no puede aprehender y en eso se realiza la continuidad con el primer texto: “nulle definition ne lui convient”¹⁷⁸.

En este texto, desde el título, Cioran pretende referirse a un plural, pero usa un sustantivo colectivo: pueblo. Dejará de remitir a la figura del judío en singular, sino que se referirá al “pueblo”, pero los siguientes pronombres personales empleados y el tiempo verbal se refieren a un singular. Se trata de un intento de maquillar, de domar la alteridad a diferencia del primer texto. Si en 1936 utilizaba la figura individual del judío como símbolo del gran Otro, de la diferencia insoportable e inquietante, en el segundo texto, al echar mano de un sustantivo colectivo, la intención es de explicarse a sí mismo y al lector esta diferencia mediante el transcurso histórico de un “pueblo”, de la misma diferencia domada por el paso por la Historia:

“...car tout chez lui est insolite: n’est-il pas le premier à avoir colonisé le ciel et à y avoir placé son dieu ?Malgré sa clairvoyance, il sacrifie volontiers à l’illusion: il espère, il espère toujours trop...il vit dans le délire de l’attente, tout décidé à ne pas tirer un enseignement de ses humiliations, ni à en déduire une règle de modestie, un principe d’anonymat. Vous suivrez

¹⁷⁸ Idem, op.cit., p. 858.

*bientôt mes pas », semble nous dire, tandis qu'il trace, au-dessus de nos certitudes, un point d'interrogation...*¹⁷⁹

Como eje que estructura el segundo texto, se destaca la indeterminación. La construcción de la figura espectral, irreal del judío, que se realizaba en los primeros textos mediante la negación, lo que el judío no es, se concreta en el segundo texto en el uso de la indeterminación, el uso de sustantivos colectivos y de sustantivos con significados abstractos: *peuple, destin, l'histoire*. A la vez, estos sustantivos con significados abstractos y amplios no aceptan un determinante concreto. Así es que la imagen del “pueblo judío” se vuelve construcción imaginaria que se desarrolla en el mismo campo de la abstracción, es decir un campo en que la ideología puede abrazar como una aureola los significados de las palabras, dada su vastedad e imprecisión.

A la vez, para reforzar la indeterminación, se centrará en la contradicción como procedimiento de construcción de esta figura imaginaria. La construcción de la indeterminación se realiza mediante el encadenamiento de elementos contrarios, que se excluyen de forma recíproca, la presencia de uno niega la presencia del otro, con lo cual la figura del pueblo judío resurge otra vez como imagen de la *falta*, igual que en el primer texto. En la construcción de sus párrafos, para reforzar esta indeterminación, Cioran parte de una oposición binaria para llegar a una oposición simétrica, es decir, que dentro de una secuencia de texto, sólo por posicionarse dentro de la secuencia, los dos términos excluyentes llegan a implicarse de forma recíproca.

*“Cela veut dire de même coup que, contrairement à la relation antonymique dans laquelle la négation de l'un des termes implique la présence obligatoire de son contraire (ou du terme neutre), ici, dans la relation symétrique, la négation de l'un des termes entraîne la négation de son contraire”*¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Idem, p. 858

¹⁸⁰ Patrick Charaudeau, *Grammaire du sens et de l'expression*, Hachette, Paris, 1992.

Otro eje que se repite en relación con el texto de 1936 es la diferenciación *nous – il (le peuple juif)*, acompañada de la insistencia en esta diferenciación mediante la repetición: “Plus *nous* entrevoyons nos lendemains, plus *nous nous* rapprochons de *lui*, et plus *nous le* fuyons: *nous* tremblons tous d’avoir à l’égaliser un jour...” Aunque el tono sea de admiración, se desmarca la diferenciación como imposibilidad de comprensión de este otro extraño.

A partir de la diferenciación explicativa con los ejemplos que recoge de la historia del pueblo judío, Cioran llega a la misma diferenciación absoluta que define en el texto de 1936:

"Etre homme est un drame ; être juif en est un autre. Aussi le Juif a-t-il le privilège de vivre deux fois notre condition. Il représente l'existence séparée par excellence ou, pour employer une expression dont les théologiens qualifient Dieu, le tout autre. Conscient de sa singularité, il y pense sans arrêt, et ne s'oublie jamais ; d'où cet air contraint, crispé, ou faussement assuré, si fréquent chez ceux qui portent le fardeau d'un secret "¹⁸¹.

O « Les habitants du globe se partagent en deux catégories : les Juifs et les non-Juifs ». ¹⁸² , donde el uso de los superlativos « tout autre » tiene como meta subrayar la misma diferenciación amenazante que remite a su primer texto antisemita.

El pueblo judío es sinónimo "des élus sans la grâce"¹⁸³. En este ejemplo, la paradoja funciona como procedimiento para la construcción de la indeterminación, elemento que sugiere la misma imagen del judío como figura del vacío, del Otro, así como lo demuestra el siguiente ejemplo en que el no-lugar caracteriza la posición del judío en la relación con los semblantes:

"Efficaces comme le ferment et le virus, ils inspirent un double sentiment de fascination et de malaise. Notre réaction à leur égard est presque toujours

¹⁸¹ Op. cit., *Un peuple de solitaires*, pp. 858-859.

¹⁸² Op. cit., p. 864

¹⁸³ Op. cit., p. 863.

trouble : par quel comportement précis nous accorder à eux, alors qu'ils se situent à la fois au-dessus et au-dessous de nous, à un niveau qui n'est jamais le notre ? ¹⁸⁴

En relación con el pueblo judío, el "nosotros" del primer texto aparece en una imagen en apariencia crítica. La civilización cristiana muestra una imagen decadente, pero la finalidad de construir esta imagen decadente es mostrar el rechazo hacia el otro, hacia el que no se incluía en esta decadencia. Freud habla de la "horda de la fraternidad" y se refiere a lo que Adorno llama un "igualitarismo malicioso", en el sentido de que todos los sujetos corren la misma suerte, nadie debe ponerse por encima, sino que todos deben ser iguales en el sufrimiento – este sería el punto de vista de Cioran cuando en apariencia expresa su admiración hacia el pueblo judío en oposición al "nosotros".

El pueblo judío se vuelve un fantasma de la Historia, parece suspendido en el tiempo aunque se haga un recorrido en su historia y su relación con el cristianismo. A esta construcción imaginaria contribuyen no sólo los dos ejes que se han subrayado hasta ahora, sino también el tiempo verbal que posiciona al lector en relación al mensaje del texto y de forma indirecta a la figura de este mensaje, el pueblo judío. La misma idea de falta de inclusión de esta comunidad dentro de la Historia se sugiere en el segundo texto mediante el uso del presente aorístico que no remite al presente del sujeto que aparece en el enunciado, sino a un *ahora* que es eterno, englobando tanto el presente, como el pasado. El uso de este presente sugiere la idea de ubicación fuera de la Historia de este "otro", reforzando así la indeterminación y en consecuencia la construcción ideológica de la imagen del pueblo judío. Es una especie de tiempo suspendido, que se asocia a las frases rotas y al silencio: "Définissant des procès sans durée et coupés de l'instance énonciative, il instaure un hors-temps, un monde à la fois présent et parfaitement étranger." ¹⁸⁵ El uso de este

¹⁸⁴ Op. cit., p. 869.

¹⁸⁵ Op. cit, p. 51

presente instala la sensación de extrañeza ante la figura que el texto construye, la misma sensación que se desliza en la lectura del texto de 1936.

A. Culioli¹⁸⁶ explica que el presente aorístico introduce también una relación diferente con el momento de la enunciación; no rompe con ella, pero tampoco hace referencia a ella, con lo cual la figura del autor queda también suspendida fuera de una dimensión temporal: "mais situé par rapport à un repère fictif construit à partir du moment d'énonciation: un repère qui serait à la fois coupé de ce moment d'énonciation et identifié à lui"¹⁸⁷ Por eso se produce la confusión del lector dado que parece que se trata de referencias al presente, pero no aparece un presente especificado, sino un presente posible en el eje temporal. Este tipo de presente aorístico lo encontramos en la segunda parte del ensayo de Cioran sobre los judíos, escrito en 1956, dado que Cioran pasa de la retórica a la argumentación. Para construir las mismas figuras de la indeterminación, además de los procedimientos mencionados, el autor empleará la paradoja y la enumeración:

*"Son aisance dans le déséquilibre...il n'est pas comme nous, anormal par accident ou par snobisme, mais naturellement, sans effort, et par tradition : tel est l'avantage d'une destinée géniale à l'échelle d'un peuple."*¹⁸⁸

Detrás de la abstracción y la indeterminación, que hemos dicho que constituyen un maquillaje de su tonalidad anterior, se construye el vacío: al judío como lugar de la negación del primer texto le corresponde en la línea del mismo discurso de extrema derecha, el pueblo judío como lugar del vacío en su tránsito por la Historia: "Excessif en tout, émancipé de la tyrannie du paysage, des niaiseries de l'enracinement, sans attaches, acosmique, il est l'homme qui

¹⁸⁶ A. Culioli, *Pour une linguistique de l'énonciation*, en Pierre Achard, *Langage et société*, 1992, volume 61, no.1

¹⁸⁷ David, R. Martin *La Notion d'aspect*, Paris, Klincksieck, 1980, p. 185 cita a A. Culioli, *Valeurs aspectuelles et opérations énonciatives : l'aoristique*

¹⁸⁸ Op. cit., Cioran, p 859.

ne sera jamais d'ici, l'homme venu d'ailleurs, l'étranger en soi, et qui ne saurait sans équivoque parler au nom des indigènes, de *tous*. ...Change-t-il de pays ? Son drame recommence : l'exode est son assise, sa certitude, son chez soi. "¹⁸⁹

o "Une patrie est un soporifique en chaque instant. On ne saurait assez envier – ou plaindre – les Juifs de n'en point avoir ou de n'en posséder que de provisoires, Israël en tête. Quoi qu'ils fassent et où qu'ils aillent, leur mission est de veiller ; ainsi le veut leur immémorial statut d'étrangers. Une solution à leur sort n'existe point. Restent les arrangements avec l'Irréparable. Jusqu'ici, ils n'ont rien trouvé de mieux. Cette situation durera jusqu'à la fin des temps. Et c'est à elle qu'ils devront la malchance de ne pas périr..." ¹⁹⁰

Cioran construye esta imagen ideológica del "otro", del judío, mediante un proceso inverso, pero recíproco, al que utiliza en el texto de 1936: insiste sobre el carácter excepcional, el peregrinaje como no lugar en el espacio y no-encuentro con los semejantes.

Cioran tampoco elude la confesión directa que hace referencia al texto de 1936:

"Si, à vingt ans, je les aimais au point de regretter de n'être pas des leurs, quelques temps plus tard, ne pouvant leur pardonner d'avoir joué un rôle de premier plan dans les cours des temps, je me pris à les détester avec la rage d'un amour-haine. L'éclat de leur omniprésence me faisait mieux sentir l'obscurité de mon pays voué, je le savais non moins bien, ils survivraient à tout, quoi qu'il advint". ¹⁹¹

Se trata de la única referencia que Cioran hace a sus antiguos textos escritos en rumano que abrazaron el discurso de la extrema derecha. No obstante, dado que estas afirmaciones datan de 1956, tras el descubrimiento del exterminio de las minorías organizado en Rumanía en la época de la Segunda Guerra Mundial, el silencio de Cioran no se puede explicar solo mediante su miedo a reconocer

¹⁸⁹ Op. cit., Cioran, p. 876.

¹⁹⁰ Op. cit., Cioran, p. 879.

¹⁹¹ Op. cit., Cioran, p. 867

su pasado. Cioran retoma su pasado y niega su responsabilidad en la difusión de la ideología, una negación que confecciona no sólo para sus nuevos lectores franceses, sino incluso para él mismo. Su discurso de extrema derecha seguirá dejando sus huellas en los textos franceses, aunque el ideario que les forme sea en apariencia diferente.

En el fragmento de 1956 que se analiza, resurge por ejemplo la figura del Padre bajo la imagen del Dios que guía al pueblo judío. Se reconoce la misma construcción de un perfil del líder con el cual se identificó en los primeros textos. En el presente ensayo, la figura del Padre aparece como un halo, una fuerza que unifica a sus seguidores mediante el temor que inspira: “C’est qu’ils invoquent un dieu, lui-même traqué, et qui leur communique son impatience et son affolement”.¹⁹² Según Adorno, en la propaganda fascista se “rehuyó el papel tradicional del padre amoroso que se reemplazó totalmente por la representación negativa de la autoridad amenazadora.”¹⁹³ Este Padre induce el miedo, pero a la vez incita a los sujetos al goce y ellos reclamarán en consecuencia su protección. Al mismo tiempo, en el discurso del Padre invocado se intentan englobar los otros símbolos bajo una idea central, la obligación de la elección imposible: yo o nada. La diferencia con la figura del Padre de los primeros textos es que el tono se apacigua, se vuelve descripción admirativa y no la imprecación que tenía como meta obligar al receptor a realizar una elección. No se trata de un Dios retirado, sino de una figura que interviene en la Historia: “Nullement résigné à son éternité, il intervient dans les affaires, les brouille, y sème la confusion et la pagaille. Il déconcerte, il irrite, il séduit. Si désaxé qu’il soit, il connaît ses charmes et en use à plaisir”.¹⁹⁴ La admiración de Cioran por el Dios del pueblo judío es de hecho un elogio a la figura del líder y una identificación con esta figura. Lo único que cambia es el nombre del líder,

¹⁹² Op. cit., Cioran, p. 867.

¹⁹³ Op. cit., Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista, Psicoanálisis del antisemitismo.*, Editorial Voces y Culturas, 2009, Barcelona, p. 31.

¹⁹⁴ Op. cit., Cioran, p. 865.

pero no las características que lo constituyen, ni el proceso de identificación del autor con esta imagen. En este sentido, la identificación con esta figura tiene como base un proceso narcisista: “la apariencia de la imagen del líder como una ampliación del sujeto; al hacer del líder su ideal, se ama a sí mismo, pero se libra de las frustraciones y descontento que deslucen la imagen de su propio yo empírico....el líder puede ser amado, sólo si él mismo no ama”¹⁹⁵. Este Dios que Cioran admira en el texto es violento, desconcertante, arbitrario, pero a la vez “si désaxé qu’il soit, il connait ses charmes...”, aparece como una figura cercana, con su “charme”. Esta dimensión de humano, demasiado humano, constituye otro elemento clave que se leyó en la propaganda fascista: “...uno de los instrumentos básicos de la propaganda fascista personalizada es el concepto del pequeño gran hombre, una persona que sugiere tanto la omnipotencia, como la idea de que es un individuo más. (...) La imagen del líder gratifica el deseo dual del seguidor de someterse a la autoridad y de ser él mismo una autoridad.”¹⁹⁶

De forma paralela a la construcción de esta figura del líder, representado por un Dios que Cioran admira, cuando el autor se refiere al cristianismo surge la apelación al Padre, la demanda del Padre, de un líder, demanda que estructuraba el mensaje de su primer texto. Cioran le reprocha al cristianismo precisamente que encarna a un Dios caído, al Padre como figura religiosa caída, al Padre acorazado, petrificado en su ambigüedad. : « Contemplez les cathédrales: ayant perdu l’élan qui en soulevait la masse, redevenues *pierre*, elles se rapetissent et s’affalent ; leur flèche même, qui autrefois pointait insolemment vers le ciel, subit la contamination de la pesanteur et imite la modestie de nos lassitudes. »¹⁹⁷. Cioran le reprocha al Dios cristiano precisamente haber cesado de hacer de líder que movía las masas, haberse convertido en piedra.

¹⁹⁵ Op. cit., Th. W. Adorno, p. 36-37.

¹⁹⁶ Op. cit., Adorno, p. 38.

¹⁹⁷ Op. cit., Cioran, p. 861.

Al analizar las características de estos textos dominados por los elementos ideológicos de la extrema derecha, se pueden concluir las similitudes entre los dos textos, a pesar de que los separan casi 20 años de diferencia. En los dos textos, el autor renuncia a la imagen concreta, individual, y la sustituye por una imagen ideológica. Los procedimientos utilizados son la abstracción, la indeterminación, la paradoja y la imprecación en el primer texto. El extranjero se vuelve construcción de la falta en el Otro, imagen que aterroriza e inquieta. A la vez, otra figura presente es la del líder, cuyo mensaje a nivel textual está representado por el autor mismo, produciéndose una identificación con esta figura. El discurso de Cioran se basa, como cualquier discurso ideológico de extrema derecha, en lo inapelable, pues en ningún momento justifica mediante un análisis basado en la historia la imagen espectral que construye sobre el otro, una imagen alimentada por lo que se denominó la “ganancia narcisista que proporcionaba la propaganda fascista.”¹⁹⁸

¹⁹⁸ Op. cit., Adorno, p.40

Capítulo IV: Una construcción de “Europa” desde la “periferia”

4.1. Construir el “centro” desde la “periferia”

¿Qué significa el *lugar* como un símbolo más amplio, como un símbolo de los motivos que se concretan en los textos de Cioran: patria, Europa, Francia, España, los Balcanes, según fragmentos de los libros *Sobre Francia*¹⁹⁹, *Mon pays*²⁰⁰, *Cuaderno de Talamanca*²⁰¹, *Scrisori către cei de acasă*²⁰² (*Cartas a los míos*). Cioran escribe estos textos cuando ya se encuentra en Francia, cuando ya no tiene una actividad política declarada, ni un discurso de apoyo a los movimientos políticos de extrema derecha, pero en los que hace referencia a

¹⁹⁹ Existe un contexto biográfico e histórico en que Cioran escribe el texto *Sobre Francia*: la Ocupación de París en 1940, la ocupación del poder en Rumanía por Antonescu y el Gobierno de extrema derecha de Antonescu cuando Rumanía ya empieza a ser una aliada de Alemania. En 1941 Cioran obtendría un nombramiento para formar parte durante cuatro meses del equipo de la legación Rumanía en Vichy, nombramiento que se debió a sus declaradas simpatías y apoyos a los legionarios (en 1940 Cioran escribe un texto destinado a la Radio que es un elogio de Zelea Codreanu, el líder rumano de la Guardia de Hierro, el movimiento de la extrema derecha rumana,). Aunque regresa a Rumanía pasados los cuatro meses, consigue volver a Francia con una beca. Es en la época de la ocupación de París cuando Cioran escribe un libro sobre Francia y precisamente sobre su decadencia como país. En el manuscrito aparece como fecha de finalización del texto 1941, con el subtítulo “Colección de exageraciones enfermizas”. El texto está escrito en rumano y la primera edición se publicaría en 2014.

²⁰⁰ El texto *Mon pays* forma parte de la misma época de transición de Cioran de la escritura en rumano al francés e, igual que *Sobre Francia*, no fue un texto publicado inmediatamente, sino en 1996. Los dos textos podríamos decir que eran considerados por el autor como “apuntes” que el autor no quería dirigir a su público, dado que decidió no publicarlos.

²⁰¹ *Cuadernos de Talamanca* forma parte de los *Cuadernos*, varios textos que se reducían a apuntes esporádicos y que no estaban destinados a la publicación.

²⁰² *Scrisori către cei de acasă* constituye también una serie de cartas escritas en rumano, en distintas épocas empezando por los años '40, los primeros años de la estancia de Cioran en París, que tampoco fueron redactadas pensando en una posterior publicación. Se trata de cartas que el autor enviaba a su familia y a otros escritores con los que había compartido ideología en Bucarest, Mircea Eliade entre ellos. Ninguno de los libros que hemos incluido es un libro escrito para transmitir un mensaje a un interlocutor, son textos que en un primer momento no estaban destinados a la publicación. Consideramos que es importante analizar estos textos porque en ellos el autor se preocupa menos de cultivar la imagen de Cioran que va a dominar en su obra francesa, se trata de textos en que la autocensura no está tan presente.

las mismas ideas, aunque su discurso tenga una estructura diferente. Aunque su contexto autobiográfico haya cambiado, dado que redacta en otra lengua, a pesar de haber escrito los primeros años en rumano, y aunque viva en otro país, este contexto no aparece reflejado en sus textos. El autor no modifica su narrativa inicial. Es decir, Cioran sigue **haciendo referencia a** la construcción de un país, de una patria y usa los mismos temas que hemos encontrado en el texto-manifiesto de los años '30, pero estos significantes aparecen en otro contexto histórico y autobiográfico.

Cioran habla del resto del mundo (Europa, Francia) y no de Rumanía, pero el autor no renuncia a su relato inicial tal y como se había configurado en sus textos de los años treinta, con una retórica y un mensaje de extrema derecha. Y precisamente su construcción sobre Europa y la periferia se hace desde la perspectiva ya delimitada de este relato inicial: es por esta razón que los términos los usamos con comillas, porque se trata de una construcción, de una visión de Europa y de la periferia surgida de un relato impregnado por el discurso de la extrema derecha. Cioran describe *su* Europa y *su* periferia. Cuando el autor hace referencia a otros lugares, estas referencias, aunque parezcan conclusiones derivadas de la observación o de las vivencias, no son más que reasentamientos de los “significados de poder” que ya habían sido dibujados en los primeros textos rumanos. De forma inevitable, el autor se posiciona dentro de un marco ideológico, aunque en una primera lectura, el texto sea una negación de este posicionamiento. Cuando nos referimos a los significados de poder, nos referimos a la relación de poder que existe entre un centro (cultural, en el caso del discurso de Cioran sobre Europa) y una periferia (en su caso, los Balcanes).

Los teóricos de la descolonización mencionan que ninguna voz habla desde fuera de las relaciones que estructuran el contexto en que el autor escribe los textos. ¿Desde qué perspectiva habla Cioran en los textos mencionados: desde la perspectiva de la voz del periférico o del que se

encuentra en el centro? Los textos enumerados, aunque sean la producción de un autor, son a la vez el resultado de este posicionamiento discursivo en las estructuras de poder (Mignolo 2000) que se establecen entre lo que un autor define como centro y periferia. Es significativo el hecho de que uno de los textos es autobiográfico, se trata de las cartas que Cioran envía a sus familiares a partir del año 1941, textos que al principio no fueron escritos para un lector impersonal, sino que se dirigían a un destinatario concreto. Existe una diferencia entre el mensaje de los textos autobiográficos, impregnados por la vida cotidiana del autor y los demás textos que escribe en los mismos momentos, que, aunque no sean textos de ficción, son ensayos que se dirigen a un lector que el autor mismo construye. La diferencia entre los textos mencionados y las *Cartas a los míos* radica en el destinatario, que en la primera categoría de textos, los que no son autobiográficos, es un destinatario abstracto. Estos textos en que en apariencia el autor no habla de su contexto, sino que estructura textos impersonales, basados en generalizaciones y axiomas, reflejan sin embargo su contexto y enlazan con el relato de la extrema derecha que se podía leer de forma manifiesta en los textos escritos en rumano.

Cuando Walter Mignolo se refiere a las “estructuras de poder”, hace referencia a la colonización del tiempo y del espacio como parte de un relato basado en una relación centro-periferia²⁰³, pero no entendidos como símbolos geográficos (aunque lo fueran también), sino como relaciones de poder, de creación e imposición de una narrativa para comprender el lugar y generar a partir de allí las narrativas que definen aquel lugar y la comprensión del mundo. En este sentido, el relato de Cioran sobre Rumanía ya hemos visto que representaba un relato *autocolonial*: la definición y constitución de este lugar (en caso de Cioran era Rumanía en los primeros textos y los Balcanes en la época francesa) se realiza mediante la relación de semejanza con lo que

²⁰³ Walter Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014), CIDOB, Barcelona, selección de textos de Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles, (2015: 32).

representa para Cioran el centro, es decir Europa. El lugar en sí no existe para el autor, Cioran negó en repetidas ocasiones el pasado del país o recogió del pasado sólo los elementos que le servían para construir su narrativa. Pero, si analizamos los textos del volumen *Sobre Francia* (que equivaldría a Europa o al centro) veremos igualmente que tampoco existe “el centro” como una realidad histórica concreta, sino sólo como los engranajes de una narrativa imaginada. Es decir, ni la periferia, ni el centro se presentan como realidades históricas concretas, sino que son un soporte para realizar una narrativa, la del “país”, la “patria”.

¿Cómo se construye una imagen del centro, en este caso la de Europa y de Francia desde la periferia, desde Rumanía? Cuando nos referimos a “construir una imagen” queremos decir que se trata de una *fantasía*, de una imagen que corresponde a los imperativos de un discurso, en este caso del discurso de la extrema derecha.

En las teorías de la descolonialidad²⁰⁴ se analiza la relación entre centro y periferia como dos conceptos definidos entre sí por una relación de poder. El sociólogo Aníbal Quijano se refiere a la *colonialidad del poder*, a la imposición de un relato del mundo por medio de una relación de poder entre los diferentes lugares-países y R. Grosfoguel completa la relación colonial de poder entre el centro y la periferia con el concepto de *racismo epistémico*. Para Grosfoguel, el racismo epistémico se basa en una división de los discursos que se corresponden con esta división del poder y a una subsiguiente jeraquización de estos discursos en función del discurso dominante²⁰⁵.

²⁰⁴ Aníbal Quijano 2000, Walter D. Mignolo 2000 y Ramón Grosfoguel 2003.

²⁰⁵ “It refers to the colonality of power at the epistemic level between colonizer and colonized that divides knowledge production in the ‘modern-colonial capitalist-patriarchal world-system’ (Grosfoguel, 2003). Knowledge is not detached from the ‘colonial difference’ It is a form of epistemology that emerges in the ‘in-betweenness’ of two languages, two cosmologies, two epistemologies, where the subversion of the

El racismo epistémico que define Grosfoguel se traduce en los textos de Cioran en la deslegitimación de sistemas de pensamiento que son vistos como un obstáculo para la realización de su narrativa autocolonial. En los textos rumanos, con una retórica antisemita, se ha visto ya que la exclusión se basa en una clasificación en relación con la legitimidad – falta de legitimidad de un discurso, en este caso la falta de legitimidad del discurso de las minorías. En *Sobre Francia*, igual que en los textos rumanos, el mismo autor se erige en juez para definir la legitimidad de un discurso y considera su propio discurso como base para evaluaciones posteriores. Su relación con los otros *lugares* (Francia, España) se va a construir a través de las “verdades” que ya habían definido su discurso de extrema derecha: un país grande, *lo posible* hecho realidad, el bárbaro, la vitalidad, etc. En los textos posteriores en francés legitimizará colectividades o culturas en función de esas “verdades” establecidas por el autor mismo, y en consecuencia silenciará la historia, los acontecimientos concretos y a la vez, los demás discursos diferentes. Así Cioran sigue la estrategia de construir la realidad histórica mediante el discurso, una estrategia que ya había usado en los primeros textos rumanos y precisamente en nombre de los valores “europeos” (el relato sobre Europa que el propio autor construye) se despliega en un discurso racista, si usamos el concepto de racismo epistémico de Grosfoguel que se refiere al hecho de que ciertos pensamientos-conocimientos-culturas son borrados del discurso (en los textos rumanos se trataba de borrar la cultura judía, en *Sobre Francia* Cioran celebra la falta de respuesta a la ocupación por parte de los franceses mediante un elogio de la *decadencia francesa*).

hegemonic knowledge is done from the geopolitics and body-politics of knowledge of the subaltern” en “International Journal of Comparative Sociology”, London, Thousand Oaks and New Delhi Vol 47(3–4): 179–189 *Minorities, Racism and Cultures of Scholarship*, Ramón Grosfoguel, University of California, Berkeley, USA Eric Mielants Fairfield University, (2006: 9-10)

La base de la construcción de una cultura nacional reside para el autor en un proceso de exclusión y alejamiento de los elementos que le pueden impedir la identificación con la Europa que su relato construye. No obstante, según Grosfoguel uno de los efectos del racismo epistémico es la producción de subjetividades²⁰⁶. En el caso de Cioran se trata de la producción de subjetividades colectivas (en sus textos, tanto rumanos, como franceses nunca aparecen sujetos individuales, la única figura en singular que aparece es la del Líder, Dios u otros símbolos de la autoridad). Los cuatro libros que hemos mencionado, incluidos los textos autobiográficos, realizan de forma directa una clasificación de estas colectividades en base a la narrativa inicial de extrema derecha que define sus primeros textos, donde el máximo aprecio lo recibe “el bárbaro”, como símbolo de la autoridad y a la vez de la vitalidad, de “lo posible” hecho realidad. Cuando se refiere al racismo epistémico, Grosfoguel usa el término de sujeto colonial-racial en vez de usar sólo el término sujeto racial, porque el fundamento de la jerarquización y consecuente exclusión no es tanto la raza, sino la relación de poder establecida entre el centro y el salvaje. En este sentido, lo que Cioran considera europeísmo no es sino mirada del centro hacia la periferia, en la que el sujeto periférico está reducido al silencio, silencio que para Cioran, es precisamente la base de la futura creación de su modernidad.

Así construye la imagen de un *buen salvaje*²⁰⁷ que sería la figura que representa los Balcanes en su relación con Europa. Si en los textos rumanos clasificaba a los miembros de la “nación” pidiendo la exclusión de los judíos

²⁰⁶ Op. cit. p. 10 “The ‘colonial’ axis between Europeans and Euro-Americans and non-Europeans is inscribed not only in relations of exploitation (between capital and labor) and domination (between Europeans and non-Europeans), but also in the production of subjectivities. This power of classification is in turn related to the history of the racial-ethnic construction of groups within a white supremacist-colonial system of domination of internally differentiated populations linked to the growth of a colonial power”.

²⁰⁷ T. Todorov, *El descubrimiento de América*, Siglo XXI, México, 2003.

precisamente por considerarlos un obstáculo en la creación de la “nación” como una totalidad que Cioran imagina desde una posición de extrema derecha en *Sobre Francia* sigue con las clasificaciones, esta vez de las “culturas” a las que considera “muertas” o vitales. Y ciertamente en el discurso de Cioran sobre Francia, muy similar a las críticas que hace a la cultura rumana en 1933, identificamos esta relación con una imagen del centro como equivalente del poder: sus críticas a la decadencia de los dos países (¿decadencia en relación con qué?) construyen la fantasía totalitaria del centro que se erige como modelo.

Existe una continuidad del mensaje entre la crítica a Rumanía realizada en el texto *La transfiguración de Rumanía* y el texto *Sobre Francia*. Se debe tener en cuenta un detalle histórico: el texto sobre Rumanía está escrito en un momento de auge de la Guardia de Hierro, del movimiento político de extrema derecha en Rumanía. El texto francés está escrito en los años 1940 – 1941 cuando Francia ya se encontraba bajo la Ocupación. Sorprende que en este texto Cioran mantenga un doble discurso: por un lado afirma que detesta cualquier ideología y quiere por tanto distanciarse de todas ellas: por otro lado no hace ninguna mención a la Ocupación. Es más, analiza la cultura alemana, “el alma alemán”, sin hacer ninguna referencia a los acontecimientos que se estaban produciendo como consecuencia de la Ocupación.

Silenciar el contexto de producción de su texto transmite un mensaje: Cioran, aunque condene cualquier ideología, como escribirá más tarde en 1947 en una carta dirigida a sus padres, no condena en concreto el auge del nazismo del cual es testigo en Francia. Veremos en este capítulo que su estrategia, que se va a mantener en los textos posteriores escritos en francés, es huir hacia las abstracciones, clasificaciones y generalizaciones, eludiendo así el contexto histórico concreto. Sin embargo, cuando se refiere a Francia, igual que en los textos en que se refería a Rumanía, la cultura y el pueblo están sometidos a la misma visión orgánica de cuerpo. Los textos se estructuran en base a los

mismos substantivos colectivos que encontramos en el texto *La transfiguración de Rumanía* y en las mismas generalizaciones. Aunque no tenga la retórica interpelativa del texto rumano, se trata de textos que transmiten el mismo mensaje a través de un discurso diferente.

Al construir la imagen de Europa-Francia desde la periferia, Cioran construye una imagen uniformizadora, totalitaria, similar a la que presenta en el texto sobre Rumanía.

Para diferentes escritores e historiadores rumanos, fundar un discurso sobre Europa representaba la base para elaborar cualquier discurso nacionalista después de la Primera Guerra Mundial. El proceso que se concluyó en la década de los años treinta fue un proceso de *representación, interpretación y unificación* de una realidad étnica muy diversa (el perfil étnico de Rumanía antes del año 1918) mediante un discurso cultural totalitario. Según las distinciones que establece Freud en 1921 en su libro *Psicología de las masas y construcción del Yo*²⁰⁸ entre el Yo Real y el Ideal del Yo, a nivel de imaginario colectivo, podríamos considerar la imagen del otro, de “lo europeo” visto como el Ideal del yo colectivo de la periferia. Siguiendo el texto mencionado de Freud, el marco, el límite impuesto por la cultura “con destino” (la imagen del centro para Cioran), el límite del Ideal del Yo colectivo sería precisamente la eliminación de los elementos de las culturas minoritarias o las que padecen *la decadencia*. La cultura minoritaria, que en el caso de Rumanía era para Cioran el Yo colectivo Real, se contrapone al Ideal del Yo figurado por lo europeo. El discurso funciona en este caso como instancia intermedia que compara las dos realidades.²⁰⁹ La imposición a la cultura minoritaria de este Ideal del Yo, la cultura con “destino”, implicará pues la represión de los elementos que la definen: la represión se realiza entonces mediante la negación de la existencia de una identidad de la cultura minoritaria, en contra de lo que hubiera

²⁰⁸ S. Freud, *Psicologías de las masas y análisis del Yo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1984, traducción de Luíz Lopez Ballesteros y de Torres.

²⁰⁹ Op. cit. Sigmund Freud.

reclamado una tradición iluminista, o mediante la conversión de la cultura minoritaria en *el otro*, en función de las expectativas que el Ideal del Yo, es decir, la cultura con “destino”, proyecta sobre la cultura minoritaria. El resultado, en el caso de los textos de Cioran, fue la figura del balcánico, el “buen salvaje”²¹⁰. En consecuencia, las culturas minoritarias se reducen a las diferencias étnicas y en relación con las culturas europeas son meras caricaturas: “Las deficiencias de las culturas minoritarias son tan significativas, que, en caso en que sigan su curso natural, degeneran en caricaturas.”²¹¹

Al mismo tiempo, Cioran considera que una cultura minoritaria no puede basar su identidad sobre su carácter fronterizo. En consecuencia la solución que promueve Cioran es un proceso de asimilación de lo europeo. En nombre de la constitución de una cultura “con destino”, es decir el Ideal del yo colectivo sinónimo de lo europeo, hace falta reprimir aquello que en la cultura minoritaria no se acerque al Ideal del Yo, es decir lo no europeo. El discurso convertirá pues lo no europeo en construcciones negativas que transmitan la idea de peligro: el peligro interno representado por las minorías (los judíos) o el peligro externo (las influencias Orientales y la visión negativa sobre los Balcanes): “¿Por qué nosotros, los rumanos (...) hemos tenido que esperar nuestro destino desde hace mil años? La situación geográfica que no nos favorece, la dificultad de las condiciones, las invasiones bárbaras, los vecinos salvajes?”²¹²

²¹⁰ Op. cit., T. Todorov, p. 36.

²¹¹ Emil Cioran, *Mon pays*, 1993, Humanitas, Bucarest. Cita original en rumano: “Deficiențele culturilor mici sunt așa de mari, încât, lăsate în cursul lor firească, degenerază în caricaturi.”

²¹² Op. cit., Emil Cioran. Cita en original en rumano: “De ce noi, românii, etnic vorbind mai omogeni decât germanii, a trebuit să ne așteptăm soarta o mie de ani? Situația geografică defavorabilă, neprielnica condițiilor, năvăliri barbare, vecinii sălbatici?”

Cioran retoma en sus textos las ideas inspiradas en el devenir orgánico de las culturas procedentes de Oswald Spengler²¹³. Así, las catedrales góticas alzándose hacia el cielo, a diferencia de los oscuros monasterios ortodoxos, son características de la Cultura Occidental, mostrando el afán de superación de la misma, en comparación con una cultura que se queda estancada dentro de su destino, la cultura rumana. En la misma línea del filósofo alemán, Cioran diferencia las culturas superiores, haciendo las mismas referencias que Spengler a la cultura Occidental y a Rusia, y las culturas vistas como organismos que no alcanzaron su plenitud, el caso de la cultura rumana o que se encuentran en su fase de declive, como Francia. En este sentido, Cioran niega cualquier pasado y se posiciona en una dimensión atemporal característica de los discursos de la extrema derecha europea de principios de siglo XX: el concepto de *comienzo* de una nueva época, de anulación de la tradición y del futuro asimilado al cumplimiento de una *misión*. La cultura abarca justo la misión de construcción de este mañana que debería otorgar una identidad dentro de la Historia a las masas de la periferia que desean convertirse en Estado-nación. En este sentido, Cioran justifica el uso de la violencia por parte de las grandes culturas, en su misión de promover sus valores dentro de las culturas minoritarias: “La aspiración sin confesar, pero constante, de un pueblo que mediante sus creaciones pertenece a la gran cultura, debe ser la de unificar a todo el mundo alrededor suyo.”²¹⁴

Literalmente, Cioran indica: “El mesianismo de las grandes culturas se expresa en fenómenos de fuerza decantada. La espiritualización del mismo distingue la idea imperialista histórica del imperialismo telúrico de los bárbaros. Ninguna invasión bárbara generó por si misma formas de estado. Sólo la

²¹³ Oswald Spengler, *La Decadencia del Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.

²¹⁴ Op. cit., Emil Cioran. Cita en original en rumano: “Aspirația nemărturisită, dar constantă a unui popor ridicat prin creații la mare cultură trebuie să fie închegarea lumii întregi în jurul său.”

agresión con estilo llegó a tener un contorno histórico.”²¹⁵ (Emil Cioran, 1993, pp. 30)

Las consideraciones sobre el lugar en la Historia de los pueblos de la periferia generaron un proceso en doble sentido: tanto un imaginario colectivo sobre la idea de lo europeo, como una problematización de *lo propio* en función de esta construcción colectiva. La figura de Europa como metáfora del Ideal del yo colectivo, que se fomentó en el marco del discurso cultural en la década de los años 30, muestra el papel significativo que desempeñó el discurso cultural en el nacimiento de la época totalitaria posterior, porque fundamentó el racismo epistémico, una jerarquía basada en la imitación de lo que se consideraba “lo europeo”.

²¹⁵ Op. cit., Emil Cioran. Cita original en rumano: “Mesianismul culturilor mari exprimă o forță decantată. Spiritualizarea acesteia deosebește idea imperialistă istorică de imperialismul teluric al barbarilor. Nicio năvălire barbară n a fost prin sine generatoare de forțe statale. Numai agresiunea cu stil a luat contur istoric.”

4.2. La patria como fantasía dominante

Cioran escribe el texto *Sobre Francia* entre los años 1940-1941, en el periodo de la Ocupación. Se trata de un contexto significativo para la historia de Francia, pero el autor no hace ninguna mención a la Ocupación.

En su discurso, aunque no se haga una referencia directa a la Ocupación, sí que el contexto está presente mediante lo que se silencia. Existe un peso del contexto en el texto que escribe Cioran en esta época; los conceptos de patria, nación a los que se refiere de forma repetitiva están definidos en función del contexto en que se escribe el texto. La relación del contexto con la escritura es recíproca, como hemos analizado en los textos rumanos de Cioran: el contexto re-ordena los significantes en el discurso y a la vez los significantes influyen el contexto mediante su mensaje, su connotación, es decir mediante lo que no dicen, no a través de lo que dicen, del significado. En lugar de mencionar lo que sucede en el París ocupado, Cioran evade en una deserción cultural, atemporal y en apariencia exenta de cualquier contexto histórico. ¿Por qué no se hace ninguna referencia a lo que ocurre en Francia? Una primera explicación es la situación personal del autor: en 1940 Cioran trabajaba como miembro de la delegación rumana en el París ocupado, siendo nombrado por el Gobierno de extrema derecha de Rumanía. Aunque dura sólo cuatro meses en el cargo, consigue volver a París con una beca. Cuesta pensar que no tenía relación o que guardaba algún conflicto con las autoridades rumanas de aquel momento.

Por otro lado, el tema central del texto *Sobre Francia* es la decadencia del país, un tema que recuerda al texto rumano *La transfiguración de Rumania*. El mismo autor considera este ensayo como una “colección de exageraciones enfermizas” que figura al lado del título *Sobre Francia*. Una de las tácticas de evasión del contexto, para maquillar su mensaje, será la evasión en la abstracción, generalización por un lado y por otro lado el elogio de la

decadencia y de la enfermedad, la evasión en el cuerpo. Este texto prevé los futuros textos de Cioran, donde la enfermedad y el yo enfermo se volverán los protagonistas del texto.

Otra idea que Cioran retoma del libro rumano es el paralelismo entre una cultura y un cuerpo biológico, según la teoría de Oswald Spengler.

¿A qué corresponde el elogio de la *decadencia* que es el eje del libro *Sobre Francia*? Por un lado se justifica la ocupación, como el resultado “normal” de una cultura que se extingue. Por otro lado, se retoman los temas de los textos rumanos: el pueblo, la patria son cuerpo, igual que en las ideologías racistas de los años '30, un cuerpo analizado ahora en una época de ocaso de su vitalidad.

“Un pueblo se puede considerar tocado, cuando los problemas penetran sus instintos, las dudas sus sentidos, la inseguridad sus reflejos. Su cuerpo se resiente por los inventos del espíritu. La decadencia biológica es un excedente de racionalidad en los automatismos. Las funciones no contestan a tiempo y no cumplen su destino conforme a las necesidades directas. La vida goza de plenitud sólo en la inconsciencia...” (Sobre Francia)

La desaparición de lo irracional de la sangre es la amenaza de las civilizaciones maduras, así como su erupción y la de la barbarie es su amanecer. Una gota de *consciencia* en su sistema circulatorio es para Cioran símbolo de su decadencia.

„El ideal se hace pedazos; y con ello, el símbolo de la vida que los ha impulsado. Una cultura muere en todos los planos; pero sobre todo en sus venas. El refinamiento golpea en su sustancia. Qué es la Decadencia? Qué es Francia? Sangre racional.”²¹⁶

²¹⁶ Op. cit., *Sobre Francia*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2014, cita original en rumano, nuestra traducción: “Un popor poate fi socotit atins, când îi intră problemele în instincte, îndoilele în simțuri, nesiguranța în reflexe. Trupul lui se resimte de invențiile

*"Toda una civilización ubicada fuera de lo posible. He aquí el significado de un desgarró doble: individual e histórico. Un final en en los latidos del corazón y en el universo de los valores. Un país sin alma deja de ser una amenaza para los que se encuentran en su alrededor."*²¹⁷

La repetición de lo que llamamos significantes vacíos como *patria*, *civilización*, vistos como cuerpo muestran la continuidad de estos textos con los textos y manifiestos que Cioran firmaba en los años treinta. Los significantes vacíos son los que sostienen el discurso ideológico: se resumen a palabras con múltiples connotaciones en función del contexto en que se usan, palabras que no tienen un significado fijo, sino que moldean su significado en función de la cadena de significantes en que se usen, en función de su contexto. Precisamente en la repetición de estos significantes vacíos queda patente que el autor no cambia su ideología, aunque use las palabras en otro contexto cuando cambia de idioma y de país (y sólo en apariencia de ideología). La patria que no promueve el fatalismo y el mesianismo es para Cioran una patria enferma, un cuerpo enfermo. La crítica a la decadencia de Francia recuerda la crítica al adamismo histórico que caracterizaba Rumanía en su primer libro. El tono y el mensaje se alejan de los imperativos que abundaban en sus primeros textos,

spiritului. Decadența biologică este un excedent de raționalitate în automatisme. Funcțiunile nu răspund la timp și nu-și îndeplinesc după nevoi nemijlocite menirea. Viața nu e plină decât în inconștiență. ..."

Dispariția iraționalului din sânge e primejdia civilizațiilor coapte, precum năvala lui, a barbariei, a aurorii lor. O picătură de conștiință în circulația lui și priveliștea lumii se schimbă.

Idealul se destramă; -dar cu ele, și simbolul vieții care le-a purtat. O cultură moare pe toate planurile; mai grav însă în vine. Rafinamentul lovește în substanța lor. Ce e Decadența, ce e Franța? Sânge rațional", cita original en rumano, p. 63

²¹⁷ Op. cit., p. 89, cita original en rumano: "O civilizație întreagă așezată în afara posibilului. Iată înțelesul unei duble bătăi: individuale și istorice. Sfârșeală egală în bătăile inimii și în universul valorilor. Sufletul nu mai mână pe acelea înainte și nu mai varsă cuprins în acestea. O țară fără suflet încetează de a mai fi o primejdie pentru cele din jur"

pero debemos pensar en que el destinatario del texto de Cioran no es el mismo. Ya no escribe textos que se publiquen y se lean en la radio cuando en la calle existen movimientos de extrema derecha, sino que sus textos, que no están destinados a un público concreto, son aclaraciones que el autor hace para el mismo y el destinatario es más abstracto. En *Sobre Francia* no hace referencia nunca a lo contingente, a lo que se vive en la historia concreta. Esta huída en la abstracción, nihilismo y decadencia es una forma de luto por la caída del ideal de la extrema derecha que hemos explicado anteriormente. La crítica literaria ha detectado un cambio entre la escritura rumana y francesa de Cioran determinado por el cambio lingüístico, el paso del rumano al francés. Sin embargo, en la constitución de la autoría, dado que muchos críticos han hablado del translinguismo o de Cioran como autor transfronterizo, no el cambio de lengua, sino precisamente estos significantes vacíos que se retoman, re-colocan y re-lleñan de connotaciones son los que determinan la constitución del sujeto y de su discurso. No es el paso de una lengua a otra lo que explique la escritura francesa de Cioran, sino la continuidad del mensaje ideológico de extrema derecha. En función de cada contexto histórico, este significado vacío describe otra realidad: la “patria” por ejemplo es para Cioran el lugar que abandona (el exilio será un tema hecho suyo, interiorizado en los textos franceses), pero también es una construcción del Ideal del yo, un lugar abstracto con el que se identifica y en nombre del cual se debe cambiar el presente (los textos de extrema derecha de la época rumana). Estos significantes predeterminan y determinan su discurso, el sujeto re-lleña al significante externo en función de los significantes primarios que determinan su discurso. Incluso cuando en *Sobre Francia* hace referencia a las otras *culturas* no se mencionan autores concretos, nombres y apellidos, sino que su discurso se construye en base a las mismas generalizaciones, construcciones imaginarias que deben encajar con los significantes vacíos.

Para Cioran en *Sobre Francia*, la cultura francesa se ve reducida a las formas *sin alma*, a ser una cultura racional, que se encuentra en vía de extinción, como un organismo, dado que ha perdido el valor del exceso y de lo irracional. La ideología está presente en los fragmentos que citamos no sólo mediante el silencio de la realidad histórica francesa, sino mediante la creación de otra realidad histórica: Francia y su época decadente. En este contexto, Cioran intenta explicar que la Ocupación no es más que el resultado de la desaparición de una cultura y en consecuencia incluso puede asentar las bases para una nueva cultura futura, dado que es precisamente la “cultura alemana” que él imagina la que conserva su vitalidad y su irracionalidad. Este país, la civilización imaginaria se construye en función de lo que el autor del discurso anhela: una cultura dominada por lo irracional.

En el conjunto de textos basados en la generalización que vacía cualquier palabra de un significado y que forman el libro *Sobre Francia*, no tenemos interlocutor. ¿A quién se dirige Cioran? A diferencia de las cartas o de los *Cuadernos*, en estos ensayos, el autor parece ocupar un lugar exento de cualquier interacción con un lector. El interlocutor es también una abstracción, sin una opinión, sin que exista un diálogo, porque no se transmite ningún mensaje concreto. El diálogo no es con un interlocutor, porque no existe mensaje, sino que es un diálogo con los significantes vacíos, un diálogo entre el autor y su fantasía, que corresponde a su inconsciente²¹⁸, dado que trata del diálogo entre el autor y su fantasía imaginaria, que reside precisamente en estos significantes vacíos.

Por otro lado el destinatario del discurso del texto *Sobre Francia*, al no ser un interlocutor, no se usa el singular. El autor escribe en un plural mayestático o se refiere a un futuro abstracto, un lugar abstracto y un

²¹⁸ Nos referimos a la exterioridad interiorizada por cualquier sujeto en función de su deseo, idea expresada por J. Lacan en *La carta robada*.

interlocutor abstracto. La *abstractización* es un rasgo del discurso de la extrema derecha, porque es una abstracción interpelativa, que provoca al lector mediante el uso de otros significados vacíos: el comienzo y la amenaza. Estos imperativos unidos a los gestos realizan la transferencia del interlocutor a la audiencia y la audiencia junto al orador se convierte en un solo cuerpo. En el discurso fascista no es importante el mensaje, sino la creación de este cuerpo, lo que va a garantizar la adhesión ciega al mensaje y la falta de cuestionamiento del mensaje posterior.

Por otro lado, la crítica de la sociedad francesa parte de la idea de la necesidad de un comienzo, dado que el „cuerpo” está amenazado, „tocado”, como se expresa Cioran. Si en la obra rumana estamos delante de un discurso violento, repleto de imperativos e imprecaciones, en *Sobre Francia*, el discurso se vuelve herramienta para promover una violencia necesaria cuando el „cuerpo” está „tocado”. Así, lo que se vive como violento, la Ocupación y la violencia concreta que implica, alcanza un significado, lleva a tener significado precisamente desde la promoción de esta visión organicista sobre los acontecimientos históricos. En este uso del discurso a servicio de la violencia, para dar una explicación y un significado a la violencia nos encontramos de nuevo con la ideología de extrema derecha de Cioran. El culto a la muerte violenta en Cioran viene del fascismo también, para que alguien aspire a la universalidad era necesaria esta muerte violenta, al ser considerados no – humanos.

La verdad, lo ideal en su caso se basa precisamente en hacer nacer *lo posible, lo irracional* y la crítica del presente deriva de la definición que el autor da a “*lo posible*”. Otra vez, el significante vacío se convierte en la base de sus otras „verdades”. La crítica no ha reinterpretado o negado este significado vacío y el papel fundador que Cioran le otorga para su discurso. En la misma línea se inscribe el recurso al pensamiento orgánico para criticar el presente, consumido

por la decadencia y que necesitaría, según el autor, un renacer violento, sinónimo de su creatividad. Así, se usan lo que H.Arendt llama las „metáforas orgánicas”²¹⁹ que se convierten en la base de un discurso racista. El país visto como „cuerpo” posee o no ciertos rasgos, no existe contingencia histórica o determinismo histórico, con lo cual sólo mediante las respuestas violentas, se puede corregir el „cuerpo”.

El elogio del bárbaro que será una constante figura opuesta a la decadencia en todo el discurso francés de Cioran no es más que el elogio del líder, esta vez hecho desde la negación aparente de la ideología. A la generalización discursiva, uso del fragmento en vez del panfleto retórico, la negación en vez de la interpelación, le corresponde la creación de un espacio y de una figura idealizada: el bárbaro y el país-lugar de lo posible.

El análisis que la crítica literaria ha hecho de este texto ha insistido en que el autor mismo es un extranjero que observa la decadencia de Francia en comparación con el siglo XVIII del país.

Si este texto hubiera sido publicado en el mismo año en que se escribió, en 1941, ¿quién hubiera sido su destinatario? ¿Un lector que abrace las ideas de la extrema derecha, el etnicismo y la visión sobre la sociedad como un cuerpo biológico? Aunque este texto no se publique en su fecha de redacción, el diálogo que se realiza es con un lector de extrema derecha, el destinatario del proceso de escritura.

Cuando se refiere a la decadencia de Francia, Cioran hace referencia a una amenaza, a la cultura amenazada, como un cuerpo biológico “tocado” por

²¹⁹ “Nada podría ser teoréticamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos. El racismo, blanco o negro, está por definición preñado de la violencia porque se opone a hechos naturales (una piel blanca o una piel negra) que ninguna persuasión, ni poder puede modificar “ Pgs. 99, Sobre violencia, H. Arendt, Alianza Editorial, 2005, Madrid, traducción de Guillermo Solana. En este sentido H. Arendt argumenta que estas verdades pseudocientíficas que son la base de un discurso racista determinan posteriormente la violencia ante el otro.

una enfermedad. Esta amenaza es como el significante vacío de donde derivarán los demás significantes que se entrelazan en el texto. Y la relación que establece con las culturas se realiza precisamente en función de la amenaza de desaparición debido a su decadencia. Si en Rumanía hablaba de una cultura “adánica” amenazada por el “extranjero”, en Francia se refiere a la decadencia y al necesario elogio del “salvaje” como figura que puede revigorizar la cultura entendida como cuerpo. La cultura francesa se sitúa también fuera de cualquier contexto histórico o referencia concreta, excepto la figura de Napoleón: “Es una cultura acósmica. Es decir, no sin tierra, sino encima de ella”²²⁰.

En el periodo de la *Ocupation*, Cioran no sólo que no dice nada sobre este acontecimiento traumático para la sociedad francesa, sino que se pregunta si „los alemanes le revitalizarán las formas”:

“¿Será que los esclavos y los alemanes le revitalizarán las formas? Porque no me puedo imaginar un país con menos medula que Francia. ...Una barbarie en categorías es la única capaz de combinar de forma fructífera la vida con el espíritu. De otra manera, lo irracional baja al nivel demasiado terrestre de los Balcanes, así como el dominio de los modelos abstractos, a la osificación de Francia”²²¹.

El texto junta una colección de supuestas características de los franceses, siempre en comparación con otros pueblos y retoma así la supuesta jerarquización de las naciones-pueblos. En resumen, se trata de un retrato de la imagen que el autor periférico (Emil Cioran) realiza sobre en el centro: el centro visto por los ojos del periférico. Cioran mantendrá la misma posición de deseo de construcción de una imagen uniformizante, de país “con destino”, similar a los textos rumanos y sin la retórica de los primeros textos. Retoma los mismos

²²⁰ Op. cit., Cioran, *Sobre Francia*, cita el original en rumano: “În primul rând că-i o cultură acosmică. Adică, nu fără pământ, ci deasupra lui”, p. 23

²²¹ Op. cit., Cioran, cita original en rumano, nuestra traducción: „Slavii și germanii îi vor vitaliza oare formele? Căci nu/mi pot închipui o țară mai lipsită de *măduvă* decât Franța. ...*O barbarie în categorii* e singura puțință de a îmbina rodnic viața cu duhul. Altcum, iraționalul scoboară cultura la nivelul prea terestruului Balcan, precum domnia tiparelor abstracte, la osificarea Franței”, p. 93

temas que se identifican en los textos rumanos: el culto al sacrificio, la crítica a la superficialidad, la decadencia como un mal irremediable, la civilización como un organismo con sus fases de evolución y decadencia, las diferencias entre las culturas con *impulso vital* y las que no son protagonistas de su historia.

No debemos olvidar que Cioran realizaba una tesis doctoral sobre la filosofía de Henri Bergson, y éste fue el motivo de su beca a Francia durante la Ocupación. De la filosofía de Bergson retoma en sus textos la idea del *impulso vital* que marca las diferencias de las culturas. En sus textos esta idea se va a traducir en las culturas “con destino” y las culturas que no tienen presencia universal. Otra idea que va a retomar de Bergson es el valor del misticismo como “destino”, elemento que une a los individuos, que en el caso de Cioran se tratará de los individuos de una cultura, para convertirla en bloque, en cuerpo uniforme.

En consecuencia, el individuo de una determinada cultura se reduce a una tipología definida mediante su cultura, deja de existir como singularidad: “use of the conception of racility contributed to tipological thinking, which regarded individuals as instances of defining types”²²² Pero esta *racialización* se relaciona siempre con un proyecto. Es decir, se *racializa* el elemento considerado por los autores del proyecto como un impedimento para llevarlo al cabo: “Bergson’s theory of a spiritual memory can be also understood in terms of cultural implication”²²³

Lo que va a criticar Cioran de la cultura francesa es lo mismo que critica de la rumana: no existe un grupo de mitos, creencias, que conlleven a una unión transcendental del grupo. Él niega precisamente esta unión étnica que defenderá en sus textos de extrema derecha como una eliminación de todo lo diferente.

²²² “Racism and Philosophy”, fragmento del libro Lucius T. Outlaw Jr., *On Race and Philosophy*, 1996, Routledge, London, p. 53.

²²³ Donna V. Jones, *The Racial Discourses of Life Philosophy, Négritude, Vitalism and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2010, p. 80.

El orden simbólico, los países, lenguas, están reestructuradas desde un imaginario que se sobrepone a este orden simbólico. Además de los sustantivos colectivos y los impersonales “el hombre” (muchas veces el genérico “el francés”, “el alemán”, “el inglés”), “se”, “el mundo”, esta no-persona, que es protagonista tanto de los textos rumanos, como de los textos franceses, apunta a un lenguaje que se basa en la generalización como modalidad de construir un discurso totalizador en que el “otro”, el sujeto singular, personalizado, no existe, está expulsado del discurso precisamente mediante esta abstracción, en un primer momento y la generalización, posteriormente. ¿Quién es este “francés” del que habla Cioran que nunca tiene cuerpo, sino que es una colección de rasgos generales, atemporales? Se trata de la construcción uniformizadora característica del discurso de la extrema derecha, sólo que en el texto francés se llega a la apelación del interlocutor mediante la creación de la figura del “deprimido”, “abandonado”, etc, y la aparente renuncia a la cualquier ideología.

Para Cioran, el concepto de país, a pesar de ser una construcción imaginaria, fundamenta la realidad simbólica del individuo, es decir, aunque se trate de una ficción, esta construcción tiene un significado en la inserción del individuo en el mundo simbólico, entre sus límites y de forma implícita la relación con el otro, *apasă individul*, (pesa sobre el individuo) pero a la vez constituye su „orgullo”. El país es una construcción que se puede incluir en la relación de las imágenes de la Autoridad, como un símbolo que estructura la relación de uno con el otro. En el discurso fascista este símbolo, resultado de una fantasía, define la pertenencia o la no- pertenencia del individuo, la legitimación o no de su existencia en función de su relación con el símbolo país.

“Incluso los santos tienen nacionalidad” afirma Cioran en *Sobre Francia*, la nacionalidad no se relaciona con un individuo, sino que es el sello de pertenencia a esta realidad imaginada y convertida en simbólica que sería el

país. Otra vez encontramos la referencia a figuras transcendentales, “los santos”, para refundar la importancia de las construcciones simbólicas; si los santos tienen nacionalidad, no la tienen los mundanos contra quienes Cioran firmaba los textos de los años treinta. La nacionalidad que se convierte en símbolo de la pertenencia a una comunidad orgánica, totalitaria y uniformizadora, es a la vez un privilegio mediante el cual los que pertenecen a esta comunidad pueden reforzar la exclusión del otro, el otro semejante que no se muestra conforme con lo que la comunidad considera “suyo”, “propio”. Así es que el discurso nacionalista de Cioran no es simplemente un discurso político contextual, del que reniega más tarde, cuando afirma haber abandonado cualquier tipo de ideología, sino que es un elemento que estructura su pensamiento, desde la lógica del discurso de extrema derecha que se basa en la exclusión del otro.

El sujeto se determina y delimita precisamente mediante esta inserción suya dentro de lo simbólico, del cuerpo considerado por Cioran “país”. La palabra país, igual que las *a-personas* (se, mundo) representa un significado vacío que en función de la época se rellena de otro contenido. Sin embargo, el sujeto receptor está movilizado precisamente en función de lo que llena este significante vacío, mucho más que de su contenido. De una época a otra, de una lengua a otra y de un país a otro, la palabra “país” se llena de otros significados. Lo que se transmite al receptor es el poder de la palabra país como significante vacío. Precisamente en eso consiste el discurso que ha manejado la extrema derecha, en usar significantes vacíos que se llenan de significados en función del contexto del destinatario. De hecho es el contexto el que rellena de significado este significante. Así se explica también el hecho de que Cioran no haga ninguna referencia a la ocupación en el texto *Sobre Francia*. Esta técnica de ocultamiento que se muestra aquí en sus primeras formas la seguirá usando en sus textos posteriores. Cioran no va a transmitir un mensaje, sino que retomará significantes vacíos, que construirán sus textos posteriores.

La “patria” se dibujará según la agregación-identificación o segregación, como en el primer libro rumano, sin la retórica del mismo, una especie de homologación en el que el sujeto como individuo está anulado.

La visión de la patria como un territorio físico e interior se trasladará a la patria como una unión en nombre de algo (Dios en España y su admiración por esta fe que unía los sujetos), hasta la reconstrucción de aquella patria totalitaria de los años treinta, aunque se haga al revés, intentando disculparse por la adhesión a una determinada ideología en el libro *Mon pays*.

Al cambiar de país, otra figura de la interpelación de la Autoridad que no responde será Dios. En sus breves textos sobre España, el Dios representa otra figura del líder que se identifica con “el pueblo”, que a su vez será sólo un proyecto de una identificación colectiva, esta vez en nombre de la religión. Recordemos también que Cioran hace estos viajes a España en la época franquista, sin mencionar nunca en sus admirativos textos hacia España la situación política, igual que no menciona nada en el libro *Sobre Francia* sobre la Ocupación de Francia.

Es precisamente la fe ciega la que le atrae del pueblo español y además se identifica con ella: “Uno tras otro, he ido adorando y odiando numerosos pueblos; jamás se me ocurrió renegar del español que me hubiera gustado ser...”²²⁴

La palabra “patria” o Dios, o el líder en el libro rumano, es una repetición de lo que podría llamarse un objeto perdido. La invocación de este objeto perdido se refuerza mediante la repetición y su significado reside precisamente entre dos significantes: por un lado tenemos la patria del discurso de la extrema derecha y por otro lado la patria invocada como una pérdida, la patria como algo que nunca ha existido, como la describe en el libro *Mon pays*. Aunque escribe el texto *Mon pays* tras más de diez años, la repetición, el pasado es el que se pone

²²⁴ Cioran, *Cuaderno de Talamanca*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002., p. 34.

por delante del futuro, es el que construye con sus determinaciones las nuevas imágenes de la patria y del Yo ideal que pertenece a esta patria.

Su mujer, Simon Boué, cuenta que había un manuscrito de poco más de 11 páginas en la maleta que Cioran trae de Rumanía y que se titula *Mon pays*, que había sido escrito en la calle Monsieur le Prince donde vivía cuando acababa de llegar a Francia. “Si queremos datarlo de forma más exacta, este breve texto debe ubicarse al comienzo de los años cincuenta”, explica Boué en una entrevista publicada en 1991. Cioran no hace nunca una mea culpa, sino que generaliza para huir de su pasado: “Es cuando he comprendido por qué nuestra maldad supera a la maldad de un animal: porque la nuestra, sin poder pasar en seguida al acto y tranquilizarse, llega a acumularse, a identificarse...”²²⁵. Cioran sigue usando una especie de plural inclusivo que pretende generalizar, abstraer y en consecuencia quitar responsabilidad a sus textos.

En lo que se insiste es en la función fática del lenguaje, convencer mediante el establecimiento de un contacto directo con el interlocutor, en un texto que pretende convertirse en una confesión para el lector. En los primeros textos en rumano, Cioran usa sobre todo la apelación, pretende no sólo transmitir un mensaje, sino crear el contexto para la recepción de dicho mensaje. En la obra en francés, esta retórica se reduce al fragmento, a la negación, a establecer una función fática en lugar de una función apelativa. El procedimiento consiste en dejar de crear el contexto para ubicar al interlocutor y fingir establecer una comunicación directa con el interlocutor mediante la fragmentación del discurso. Cioran intenta convencer al lector mediante un proceso de identificación del lector con las búsquedas del autor e insiste en la función fática de su texto.

²²⁵ Op. cit., Cioran, *Mon pays*, “Atunci am înțeles de ce răutatea omului o depășește cu mult pe cea a animalului: pentru că a noastră, neputând să treacă de îndată la act și să se domolească, ajunge să se acumuleze, să se identifice...”p. 23.

Existe una diferencia entre la construcción del país cuando se trata de un texto de ensayo y cuando se trata de memorias o de cartas. ¿Por qué? Porque en las cartas al tener un interlocutor directo, juega menos con la proyección de una imagen del Yo, se refiere más a su día a día, y no existen referencias abstractas. Si en el libro *Mon pays* intenta justificar su opción totalitaria de los años treinta y reconstruir “el país” desde la nostalgia y el ideal perdido, en las cartas se desvela una imagen de Cioran que es Emil Cioran.

Cioran ya no huye en las frases vacías. En los textos de *Mon pays*, al ser un ensayo, con un interlocutor abstracto, ideal, el autor despliega su Yo ideal. Y en este sentido aporta más información sobre la construcción de un discurso fascista que los textos autobiográficos.

Una de las palabras que más aparecen cuando habla de su país es la “neantización” o en francés “anéantissement”, junto con el “heroísmo” y el “cambio”. ¿A qué hace referencia Cioran incluso mucho más tarde cuando vuelve a repetir estas palabras para cargar contra la decadencia del Occidente, en Francia, cuando es apátrida? En sus primeros textos, a los que sólo considera una alienación juvenil, el heroísmo significaba asesinar. Nunca retomará otra versión del “heroísmo”. Cuando habla de cambio en su juventud habla de “transfiguración”. Europa no aparece como un lugar-espacio civilizatorio, sino una especie de ideal en nombre del cual hace falta la “transfiguración” y el heroísmo. Los elogios del Capitán se hacen en contraste con el resto del “pueblo”. Observamos que incluso en *Mon pays* lo único que retoma es el país como un cuerpo enfermo al que odiaba. El heroísmo significa en este contexto lo mismo que significó en sus textos de los años 30, el asesinato. En nombre del nihilismo hace apología de la destrucción: “Soy un especialista de las obsesiones. Nadie las ha vivido tal y como las he vivido yo. (...) A la vez sé que la obsesión es el fondo de una pasión, la fuente que la alimenta y mantiene, el

secreto que la hace durar”²²⁶ y “...ocurrió que haga una pasión por mi país; una pasión desesperada, agresiva, de la cual no existe salvación y que me ha acosado durante años. ¡Mi país!”²²⁷

Los dirigentes del movimiento de extrema derecha a los que hace referencia en *Mon pays* son considerados unos: “mártires”, “soñadores sanguinarios”.²²⁸

Lo que la retórica de Cioran tiene como objetivo final es una especie de abandono del receptor en el discurso, la idea de unión. “El presente aparece deificado precisamente porque el futuro es la destrucción – cada día es un día histórico”, recuerda Klemperer en su diario sobre el *Lenguaje del Tercer Reich*. Cioran llevará en todo su texto francés un duelo por este “día histórico” que describió en sus textos ideológicos.

A diferencia de lo señalado anteriormente, en el libro *Cartas hacía los míos*, el destinatario de las cartas es personalizado, tiene un nombre y apellido, mientras que el destinatario de los otros textos es “el pueblo”, “el país”, destinatarios vacíos que promueven un lenguaje monótono, sin detalles, porque no se dirige a nadie, sino que simplemente despliega una fantasía del mismo autor. Pero la paradoja del lenguaje basado en la apelación es que esta fantasía se basa precisamente en un diálogo con este interlocutor que no es nada más que un destinatario colectivo y colectivizante específico para el lenguaje totalitario. En las cartas autobiográficas, la ideología se manifiesta en textos que en realidad hablan de asuntos personales, no políticos. El autor

²²⁶ Op. cit., Cioran, *Mon pays*, original de la cita en rumano, nuestra traducción: “Sunt un specialist al obsesiilor. Nimeni nu le-a trăit așa cum le-am trăit eu. ...Știu deopotrivă că obsesia este fondul unei pasiuni, sursa care o hrănește și o susține, secretul care o face să dăinuie”, p. 13.

²²⁷ Idem, pp. 13-14, original de la cita en rumano, nuestra traducción: „...s-a întâmplat să fac o pasiune pentru țara mea; o pasiune disperată, agresivă, din care nu există scăpare și care m-a hărțuit ani de-a rândul. Țara mea!”

²²⁸ Idem, p. 18, original de la cita en rumano, nuestra traducción: „am încercat o anume slăbiciune pentru acești vizători sanghinari”.

mismo se construye otro yo y las cartas son una modalidad de justificación-afirmación y confirmación por parte del otro de la existencia de este Yo – francés.

En las declaraciones que aparecen en las cartas que envía a su mujer, S. Boue, o en las cartas que él mismo manda a Rumanía (*Scrisori catre cei de acasa*) hace siempre referencia a sus enfermedades, dolencias, humores, en una palabra a su cuerpo que padece el síntoma del exilio de esta patria ausente también. Lo mismo se puede destacar a nivel lingüístico. Esta patria que se hace cuerpo es importante no sólo si pensamos en la ideología de la extrema derecha y en el etnicismo, racismo y eugenismo que existieron en Rumanía, sino también si recordamos todo el elogio de la enfermedad en que se convierte su obra posterior. El cuerpo es un cuerpo enfermo e informe, huérfano de una exterioridad, el cuerpo-espacio al que le dará protagonismo en sus escritos posteriores.

La patria lingüística de Cioran será el fragmento, una estructura de texto que voluntariamente deshace el texto a medida que sigue escribiendo en francés. Esta patria *cuerpo-lengua* y el duelo por ella va a marcar todos sus textos posteriores.

Capítulo V : El duelo por la Autoridad: melancolía y aburrimiento

5.1. El duelo por el líder

Toda la obra en francés de Cioran puede leerse como un largo trabajo de elaboración del duelo por la caída y el fracaso de los ideales representados por su ideología. Cioran define desde el tedio, aburrimiento y melancolía su posición como sujeto ante un contexto histórico concreto, el de la Francia posterior al año 1945. De esta manera, en su obra francesa elabora la recepción de los textos rumanos: simulando un aparente distanciamiento de la ideología, defenderá una “pelea con la filosofía” y en consecuencia la renuncia a cualquier opción filosófica que se traduce en una posición expectativa ante el contexto histórico y la construcción de un texto fragmentado, que no pretende transmitir un mensaje, sino solo registrar “las impresiones” del autor en relación con su contexto.

Su posición se sitúa entre el duelo y la melancolía y aburrimiento. Si el duelo representa el sufrimiento provocado por un objeto perdido y el trabajo posterior de aceptación de su pérdida, la melancolía y el aburrimiento se centran en la identificación con ese objeto perdido, cuya desaparición no es reconocida por parte del sujeto que se identifica con la pérdida de manera narcisista. Es importante subrayar el papel narcisista de la identificación que se produce en la melancolía y el aburrimiento, ya que que en el caso de Cioran este sujeto será el autor de toda su escritura en texto francés. Como el contexto histórico es diferente, Francia tras el año 1945, Cioran lo silencia por completo, la mirada del autor da cuenta del vacío exterior y se repliega en una indagación sobre el *Moi*, a partir de la cual construye la exterioridad mediante la descripción de sensaciones y de enfermedades.

Se debe hacer una diferencia entre *Moi* y *Je*. El *Moi* es “el ser-clown” según Freud, el *yo* que aparece en la escena de la acción humana, en el espectáculo diario y en los lazos con los semejantes. Se trata de una construcción imaginaria, mientras que el *Je* se relaciona con el sujeto del Inconsciente. El *Moi* es la fantasía, la disimulación, la construcción de uno en relación con los semejantes.

Este *Moi*, despojado de cualquier contacto con el próximo, anclado en la realidad del cuerpo, se convierte un extenso territorio de síntomas que Cioran irá registrando en su texto francés. No obstante, en el caso de Cioran, el origen de este repliegue sobre el *Moi* y sus síntomas es precisamente la caída de la Autoridad, el fracaso de la ideología de extrema derecha.

“Mi vida ha estado dominada por la experiencia del aburrimiento” afirmaba Cioran en una entrevista con Fernando Savater en 1977²²⁹. En rumano existen dos palabras de origen neogriego *éplixsa* para denominar lo que es el “aburrimiento”: *plictis* y *plictiseală*. Al relacionar con el tiempo las dos palabras, aparecen dos conceptos diferentes: *plictiseală* es un estado que resulta de una desviación de la relación entre el individuo y su entorno, pero que se refiere a un conflicto momentáneo, a una rotura puntual, mientras que *plictis* supone una relación con el tiempo distorsionada de manera permanente: es el conflicto entre el tiempo que no transcurre por un lado, una especie de eterno presente petrificado y la conciencia de lo perecedero del individuo, el estar en un camino cuyo fin uno conoce, a pesar de que no puede sentir el desplazamiento hacia dicho fin. La palabra *plictiseală* tiene en rumano una expresión equivalente *a-i fi urât* (literalmente “se le hace feo”) que se inscribe en la secuencia “deseo-pasión-nostalgia-tristeza”, es decir un sentimiento profundo de insatisfacción, un deseo que es difícil cumplirlo. La palabra *plictiseală* deja entrever la connotación romántica de tristeza vaga e indefinida. El matiz diferenciador que implica la expresión *a-i fi urât* (“se le hace feo”) es la idea de una relación

²²⁹ *Conversații cu Cioran*, Editura Humanitas, Bucuresști, 1992.

progresiva y al mismo tiempo recíproca, es decir una relación distorsionada con el entorno y con uno mismo, el ojo que mira lo hace sin deseo. Es “feo” tanto el exterior, como el que mira, porque se trata del mismo ojo. Identificamos desde la misma base semántica de la palabra que el aburrimiento supone una especie de relación rota tanto con el exterior, con los otros, como con uno mismo:

*"Mis semejantes, los conozco. He leído más de una vez en sus ojos ausentes la vanidad de mi destino. Me siento un extraño frente a su agitación: ellos desean, desean sin parar."*²³⁰

Los semejantes le parecen al autor una figura familiar y a la vez extraña, el lazo con estos semejantes está roto, dado que el autor ya no (se) reconoce (en) el cuerpo social del que ellos forman parte.

Freud firma en 1919 un texto sobre “la inquietante extrañeza” y se pregunta a qué procesos psíquicos se debe la impresión de *extrañeza inquietante* que despiertan en nosotros ciertas situaciones vitales. Analizando la palabra desde el punto de vista de la lingüística, se da cuenta de que “la palabra *heimlich*, entre los varios matices de su significado, tiene uno que remite a su contrario *unheimlich*. Lo que era familiar se transforma en inquietante, turbador”²³¹, y que *heimlich* es una palabra “cuyo significado se desarrolla hacia una ambivalencia, hasta que al final se encuentra con su contrario *unheimlich*”. La palabra alemana empleada por Freud es *unheimlich* que literalmente significaría lo que no nos resulta familiar. Al mismo tiempo *heimlich* procede de *das heim* que significa hogar. Se trata de un malestar que se puede desencadenar, entre otras circunstancias, a partir de la repetición de un hecho que fue en su primer momento banal, algo que es o que ha sido familiar y que se ha convertido en insólito e inquietante. Freud, para analizar las fuentes de este malestar específico, va a llevar sus investigaciones en dos direcciones, por una parte del

²³⁰ Emil Cioran, *Breviario de los vencidos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 65

²³¹ Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XVII, *Lo ominoso*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976, p. 221.

lado del lenguaje y por otra de todas las situaciones que pueden desencadenar esta impresión. Anuncia que sus investigaciones le han llevado por dos vías diferentes al mismo resultado: "la extrañeza inquietante será este tipo de espanto que se apega a las cosas conocidas desde hace mucho tiempo, y desde siempre familiares"²³². Freud examina después diferentes casos de extrañeza inquietante: las impresiones producidas por las figuras de cera y los dobles.

Volviendo al contexto rumano de los años treinta, para la mayoría de los autores, el otro, el diferente, se convirtió en el extraño, en ese doble que desorienta, dado que su presencia evidencia la falsedad del discurso dogmático que quiere imponer. Para Cioran, en su obra francesa, el semejante, ajeno ya al mensaje ideológico de la extrema derecha, se vuelve para el autor un extraño, un semejante con el cual no *hace lazo*, al que no reconoce. Lo que le resulta inquietante es lo mismo que antes le resultó familiar, y cuya presencia ahora se manifiesta como inquietante porque despierta algo en él que no se quiere reconocer, pero siente que este *algo* está allí, forma parte de uno mismo.

Para continuar, nos serviremos de la interpretación de Julia Kristeva acerca del concepto de otro, del semejante, y que destaca el proceso de traslado de la extrañeza: la aparición exterior despierta algo molesto en el interlocutor. De este modo, la inquietante extrañeza no es percepción exterior, se coloca en interior, como algo familiar y al mismo tiempo tachado por extraño y remitido al pasado.

El símbolo deja de ser símbolo y se reviste toda la "eficiencia y significación de los simbolizado"²³³. Es decir la arbitrariedad del signo deja de existir y asume una importancia real. En consecuencia, la realidad inicial material que la palabra designaba arbitrariamente al principio deja de existir en beneficio de la imaginación, de los significados que resultan tras el uso de la

²³² Op. cit., Freud, p. 234.

²³³ Op. cit., Freud, p. 46.

palabra. Kristeva considera en este punto que estamos ante la omnipotencia del discurso, que para construirse anula la arbitrariedad de los signos y la relación de autonomía de la realidad en relación a los signos para ponerlos bajo el dominio de los fantasmas. El discurso totalitario tuvo esta peculiaridad de “cosificar” las palabras que ya no ponen nombre a la realidad histórica, sino que pretenden crearla. Este proceso dejó abierto el retorno de lo reprimido bajo la forma del efecto de la inquietante extrañeza. La debilidad del significado que deja de ser arbitrario y su cosificación en contenidos psíquicos que ocupan el lugar de la realidad material favorecen la experiencia de la extrañeza. Es extraña la experiencia con el otro semejante y diferente al mismo tiempo, cuya diferencia aniquila al uno, porque éste niega la posibilidad misma de tal diferencia. Es el extranjero al cual se rechaza y con el cual se identifica a la vez quien reitera la dificultad de colocarse en el lugar del otro y reestructurar el trayecto de la identificación y la proyección en el otro.

Kristeva²³⁴ apunta hacia otra respuesta al encuentro con la inquietante extrañeza “No obstante, la extraña naturaleza también puede ser evacuada: no, eso no me trastorna, cierro los ojos, golpeo, ordeno... De otra manera, no hay inquietante extrañeza para la persona que goza de un poder reconocido y de una imagen espléndida. La inquietante extrañeza se transforma para ella en gestión y planificación: la extrañeza es para los “sujetos – súbditos”, el soberano la ignora y sabe cómo administrarla.”²³⁵ La negación y eliminación de la extrañeza fue la solución de los textos antisemitas firmados por Cioran, así como de los textos franceses, en los que se elogia a la Autoridad, como figura que se encuentra exenta de cualquier encuentro con el otro, el extraño, gracias a su poder.

²³⁴ Julia Kristeva, “Freud: la inquietante extrañeza”, en *Cuadernos de investigación filológica*, 1994, p. 12

²³⁵ Julia Kristeva, *Etrangers à nous meme*, Gallimard, Paris, 1998, p. 34

“En el rechazo fascinado que suscita en nosotros lo extranjero hay una parte de inquietante extrañeza en sentido de despersonalización que Freud descubrió en ella y que se reanuda con nuestros deseos y nuestros miedos infantiles al otro, el otro de la muerte, el otro de la mujer, el otro de la pulsión indomeñable. Lo extranjero está en nosotros. Y cuando huimos y combatimos al extranjero luchamos contra nuestro inconsciente, este impropio de nuestro propio imposible. Freud nos enseña a descubrir la extranjería en nosotros mismos.”²³⁶

Es el no-reconocimiento de este otro interior lleva a Cioran a romper el vínculo con los semejantes que se transforman en “extraños”. No existe un deseo que haga el papel de vínculo con este semejante, la caída de la ideología se transforma a la vez en la caída del deseo.

Si existe una relación distorsionada con el semejante en el presente, *plictisul* otorga una continuidad a esta relación en el tiempo. Por un lado se marca la rotura con el entorno, la falta de deseo hacía lo que conforma este entorno. El aburrimiento confirma la muerte del deseo, el luto por el objeto perdido. Sin ideología, el vínculo con los semejantes se rompe, y el mismo *Moi* se vuelve hacía uno mismo como un “extraño”. Precisamente esta figura del “extraño” será la que se irá tejiendo en el texto francés, una figura destinada sobre todo al receptor de la obra, figura que maquilla al anterior autor de extrema derecha.

Por otro lado, el “extraño” no vive el momento, el instante, como una división, un momento que conlleve a otro, con una conciencia de la duración. El instante se vacía de contenido, de cronología, de contexto histórico:

“Me aferro a los instantes, los instantes se desploman; no existe ninguno que no me sea hostil, que no me recusen ... Sólo podemos actuar si nos sentimos protegidos por los instantes.”

²³⁶ Op. cit., p. 43

« Todo se convierte virtualmente en pasado y no existe ni presente, ni futuro. Lo que distingo en cada instante, es su jadeo y su rabia, y no las transiciones hacía otro instante. Elaboro tiempo muerto, me echo en la asfixia del devenir. »

“Tras haber gozado de la eternidad, el hombre ha caído en el tiempo, donde logró como mínimo vivir. El proceso de esta caída y este acomodamiento se llama Historia. Pero existe la amenaza de una otra caída, cuya amplitud no se puede apreciar. Esta vez, no será la caída del tiempo, sino de la historia, y la caída de la historia significa el devenir suspendido, la inserción en la inercia y el aburrimiento, el absoluto de la estancación”²³⁷.

En las cuatro citas seleccionadas, el aburrimiento se asocia a la relación con el tiempo. Ya en los capítulos anteriores, hemos subrayado el aspecto ideológico de la temporalidad en la ideología de extrema derecha. Al *aquí* y *ahora* de los primeros textos, le corresponde el aburrimiento y el no-lugar de los años posteriores. Al principio, el hombre cae en la temporalidad y vive en la perspectiva de su propio fin (*finitude*). Pero esta temporalidad sin el sustento de una “misión”, se vuelve para Cioran una temporalidad negativa, una relación de instantes vacíos de contenido que consumen, pero que no **se** consumen. Se podría hacer la comparación entre las citas enumeradas, que se escriben en la década de los '70, y los primeros textos rumanos en los que Cioran defendía que el valor del movimiento legionario residía en colocaren la atemporalidad un país que hasta entonces había vivido sólo dentro del instante histórico, sin un proyecto. La caída de la Historia en el tiempo significaría así estar dentro de la inercia, dentro de una historia gestionada por la razón, la decadencia, y no por un principio fundador. La pérdida del líder ya había impuesto un estado de búsqueda del sentido de la historia, esta vez con minúscula porque ya había

²³⁷ Citas del volumen *La caída en el tiempo*, Emil Cioran, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

perdido su finalidad misionera, fundadora. Para Cioran la acción, la relación con el contexto es posible sólo cuando el sujeto se siente protegido por los instantes. Esta temporalidad sólo tiene consistencia si está sometida a una misión. La Autoridad existe en la medida en que el sujeto reconoce dicha Autoridad. No obstante, en la obra de Cioran no existe ninguna figura de la Autoridad que no derive de la figura del líder: Dios o el Capitán (referencia a Corneliu Zelea Codreanu). Al mismo tiempo, la caída de la Historia fundadora significó la pérdida del deseo:

“El aburrimiento es como una embriaguez, pero una embriaguez callada, monótona; era la revelación de la insignificancia universal; era la certitud hasta la estupor o hasta la clarividencia suprema, que no puede ser, que no tenemos que hacer nada en este mundo, ni en otro, porque no hay nada que nos puede satisfacer.”

La caída en el tiempo se convierte para Cioran en sinónimo de la caída en el vacío. La temporalidad que no se sujeta a la ideología desaparece, se vuelve instante, lo que a nivel de escritura se traduce en textos fragmentarios, repetitivos, sin mensaje. Ante la caída del líder, la existencia sumida en el aburrimiento se vuelve un goce extático, mortífero, una contemplación de una exterioridad vacía de significado, en descomposición. Se trata de la imagen del exterior del melancólico, una especie de mirada de luto hacia el mundo que lo rodea, un mundo formado de migajas, de instantes e impresiones (Cioran declara que sólo registra “impresiones”), porque el deseo ha desaparecido de esta exterioridad. En este mundo no existe ningún punto fijo que sujete la mirada, el deseo del “extraño” que contempla el entorno, entonces sólo queda el cuerpo. Cioran realizará una verdadera arqueología de las enfermedades en su texto francés, en las cuales el protagonista es él, como un “extraño” para su contexto geográfico e histórico (insistirá mucho en la construcción de la figura del “exiliado”) cuya única realidad la representa el cuerpo, dado que la mirada y

el sujeto se encuentran en “estancación”. Si en los primeros textos Cioran concibe la comunidad como un “cuerpo” colectivo, en la segunda parte de su obra, con un contexto histórico ocultado, el cuerpo se vuelve la única realidad que se contempla. Las metáforas orgánicas vuelven a estar presentes, esta vez en singular, y la “enfermedad” se convierte en la imagen del trabajo del duelo.

A la soledad del cuerpo, se le añade la soledad de la palabra. Aunque se inspire en muchos discursos de la extrema derecha europea, Cioran se declara “peleado” con los filósofos, niega la elaboración de cualquier mensaje y pretende que su texto es un texto escrito desde la sinceridad, desde la subjetividad. Niega las fuentes de pensamiento que se encuentran en su texto, pero realiza elogios de algunas figuras del pasado, en *Ejercicios de admiración*, que dan pistas sobre sus mensajes ideológicos, en apariencia negados.

En el texto francés, a la melancolía le corresponde la escritura fragmentaria, la renuncia a la enunciación estructurada a favor de las “impresiones”. ¿A qué corresponde esta escritura fragmentaria? *Bréviaire des vaincus*, publicado en 1993 fue redactado entre 1940-1944 y en este texto Cioran ya menciona el cambio de su escritura. Se encuentra ya en París y su pasado empieza a deshacerse para ser revestido:

“Ployant sur les poids de notre Moi, impatients de nous séparer de nous-meme, nous fuyons notre identité comme un fardeau accablant”²³⁸.

Se trata de una declaración que ayudará a comprender el motivo de la elección de la escritura fragmentaria en sus textos posteriores. ¿A qué corresponde este *Moi* del cual va a huir el autor en su época francesa y sin embargo del cual no puede desprenderse? Ante el Ideal del yo de la escritura rumana, en la cual el autor se erigía como emisor de un mensaje de cambio, un mensaje de

²³⁸ Emil Cioran, op. cit., Gallimard, p. 439.

subversión y a la vez un mensaje totalitario, un *Moi* bajo cuya autoridad se encontraba su mensaje, en la escritura fragmentaria se intenta precisamente tapiar y a la vez maquillar este *Moi* y el encuentro con el pasado produce angustia. No obstante, este *Moi* seguirá persiguiendo al autor en su obra francesa determinando el aburrimiento, la tristeza y la melancolía que se volverán una constante en su escritura.

La escritura fragmentaria implica el rehacer permanente de un mensaje, un rehacer constante que reproduce cada vez la autoría del mensaje. Con cada texto Cioran pretende rehacerse, ser Cioran y borrar a Emil Cioran.

5.2 Elogio de la Autoridad: Joseph de Maistre

Uno de los personajes elogiados y añorados en *Ejercicios de admiración* es Joseph de Maistre, a quien le dedica un texto-retrato escrito en París en 1957 y publicado en 1986, cuando Emil Cioran ya se había convertido en Cioran.

En el cuadro de admiración que pinta de Joseph de Maistre, aunque lo tilde de pensador reaccionario, destaca la admiración de Cioran por el estilo de Maistre, por el uso de la paradoja y la ambigüedad:

*“Haussant le moindre problème au niveau du paradoxe et à la dignité du scandale, maniant l’anathème avec une cruauté mêlée de ferveur, il devait créer une œuvre riche en énormités, un système qui ne laisse pas de nous séduire...”*²³⁹

A pesar de reconocer que se trata de un pensador reaccionario, Cioran admira en Joseph de Maistre su escritura, retórica, el mensaje que el pensamiento reaccionario transmite y la indeterminación que cultiva el autor. Cioran legitima en este perfil al pensador reaccionario. El mismo Cioran seducido por las paradojas de De Maistre intentará confeccionar su propio retrato a semejanza con el retrato que le hace a de Joseph de Maistre. Como Cioran construye el mismo el código dentro del cual se leerá su obra, existe un paralelismo entre lo que Cioran admira en los textos de Joseph de Maistre y la imagen de la obra de Cioran que el escritor mismo teje para su lector.

Joseph de Maistre (1753-1821) en su texto *Considerations sur la France* defiende mensajes que se encuentran también en los textos de juventud de

²³⁹ Op. cit., p. 1519, Edición Gallimard.

Cioran. De Maistre recoge del pensamiento católico tradicionalista la idea del Soberano, la Providencia divina es la que asume la gobernanza de la humanidad, una visión teocrática en que se celebra la alianza entre el poder y la religión. En esta fusión sometida a una Autoridad transcendental, la sociedad se vuelve cuerpo. Las ideas de Cioran no distan mucho de la visión de la Autoridad que figura en los textos de De Maistre. En 1936, cuando hace el elogio al Capitán, Cioran insiste en que el líder no sólo comunica con la masa convertida en cuerpo, sino que, a la vez, da un papel transcendental a la masa amorfa, dado que la reconoce.

En los textos de De Maistre, el cuerpo político, que se concibe como un organismo vivo, puede estar enfermo. Esta enfermedad se manifiesta mediante la debilidad que muestra la Autoridad y la falta de lazos entre esta Autoridad y la masa.

En el texto francés de Cioran no estamos lejos de esta visión del contexto histórico como una realidad enferma y, en consecuencia, la melancolía representará la celebración de esta enfermedad y la identificación con la Autoridad perdida.

Cuando Cioran habla del instante vacío que no se relaciona con otros instantes, de los semejantes cuya vida irrisoria contempla, lo que invoca es precisamente la falta de orden, de jerarquía que estructure los lazos entre los semejantes en relación con aquella Autoridad que mostraba un carácter transcendental y se encontraba exenta de cualquier contexto histórico. Joseph de Maistre está descrito por Cioran como un “prophète du passé”,

“nous savons qu’il est notre dans la mesure ou même où il fut un monstre et que c’est précisément par la côté odieux de ses doctrines qu’il est vivant, qu’il est actuel”²⁴⁰

²⁴⁰Op. cit., p. 1519.

No existe una crítica a su doctrina, sólo un despliegue de elogios hacia la figura de De Maistre convertida en la de un escritor seductor. Las referencias al vitalismo, la falta de límites, el carácter transgresor de la doctrina de De Maistre que Cioran admira, se inscriben en la misma línea de la fascinación por el bárbaro, el violento, una constante de todos sus textos, con indiferencia del periodo histórico al que pertenezcan.

Al celebrar la paradoja y la burla, Cioran intenta justificar el pensamiento reaccionario de Joseph de Maistre al que reduce a un texto de provocación y niega su peso ideológico. De Maistre y el Capitán tienen en común su función de Autoridad violenta que inicia una época, los dos seducen al autor mediante su delirio: “Sólo puedo amar una Rumanía en delirio”, afirmaba Cioran en 1940 cuando firmaba el texto sobre Codreanu, el Capitán.

“fit-il vraiment l’apologie du borreau et de la guerre ou se borna-t-il seulement à en reconnaître la nécessité?”²⁴¹

Bajo las interrogaciones intenta reconstruir la interpretación de los textos de De Maistre. No existe un mensaje, sólo la duda alrededor de la que se elabora el texto de Maistre.

“Entretenir l’équivoque, déconcerté avec ses convictions aussi nettes que les siennes, c’est là un tour de force”²⁴².

En esta frase sobre De Maistre podemos encontrar una similitud con lo que la crítica rumana menciona cuando analiza la obra y la figura del mismo Cioran, sin mencionar la ideología extremista que se lee entre líneas, dado que interpretan los textos sin tener en cuenta el contexto en que se escribieron. El autor mismo se ha construido esta recepción mediante la paradoja y el fragmento que serán los dos ejes que estructuran los textos franceses para maquillar la huella de la ideología en su discurso.

²⁴¹ Op. cit., p. 1530.

²⁴² Op. cit., p. 1529.

*“Pénétrés d’une rage tonifiante, ses livres n’ennuient jamais. On l’y voit, à chaque paragraphe, exalter ou rabaisser jusqu’à l’inconvenance une idée... Qu’est-ce qu’un plaidoyer qui ne tourmente ni ne dérange, qu’est-ce qu’un éloge qui ne tue pas ? Toute apologie devrait être un assassinat par enthousiasme.”*²⁴³

Lo que admira en los textos de De Maistre es la “práctica del exceso”. En las mismas fechas en que se publica este elogio de De Maistre, Cioran va a afirmar que sus textos antisemitas de los años 30 eran “un error, un exceso de su juventud”. El “exceso” no solo que no ha sido reconocido como parte de un discurso ideológico, sino que se ha reafirmado en todos los textos franceses. “El asesinato por entusiasmo” es sinónimo del “sacrificio fundador” de los años treinta. El crimen llega a formar parte de un proyecto ideológico que lo maquilla y lo justifica.

De los textos de De Maistre retoma la figura de la Providencia como ejemplo de la Autoridad. Su intervención confiere un significado a la Historia de los humanos que existen sólo si son súbditos de esta Autoridad. Es la Providencia la que le otorga al individuo su legitimidad y pertenencia al cuerpo social:

*“Aux époques ou nous prenons conscience de la nullité de nos initiatives, nous assimilons le destin, soit à la Providence, déguisement rassurant de la fatalité, camouflage de l’échec, aveu d’impuissance à organiser le devenir...”*²⁴⁴

²⁴³ Op. cit., p. 1521.

²⁴⁴ Op. cit., p. 1523

Además del elogio de la Providencia, se celebra sobre todo el orden que su presencia impone. Sólo la Autoridad le otorga a la historia un significado, siendo una presencia permanente que estructura y define para Maistre el cuerpo político. Desde la visión de De Maistre, para castigar a los humanos y regenerar a esta sociedad vista como organismo, la Providencia entrena a los humanos en rebeldías contra la Autoridad, como la Revolución francesa. Maistre consideraba que la gente se veía movida por una fuerza implacable, su destino, y no por la razón.

De Maistre era un adepto del Antiguo Régimen en el que la Autoridad se relaciona con un Soberano divino y no con la soberanía del pueblo, idea compartida por los primeros escritos de Cioran también. Para Maistre la violencia es una herramienta de regeneración del organismo político, y el sacrificio del individuo es equivalente a un mal menor necesario para salvar el cuerpo social. Cioran elogia esta visión de De Maistre sobre la sociedad y la relación del individuo con la sociedad, dado que coincide con las ideas que el mismo Cioran expresaba en los años 1936 cuando se refería a la necesidad del sacrificio y a la aniquilación del extranjero como individuo que enferma al cuerpo social.

La relación entre la Autoridad y el individuo tanto en De Maistre, como en Cioran da lugar a una paradoja: el individuo, por un lado, es capaz de vulnerar el cuerpo social mediante su rebeldía, pero, al mismo tiempo, los resultados de su rebeldía existen sólo en la medida en que son reconocidos por la Autoridad. De esta manera, el individuo aparece como una figura pasiva, sin consistencia, que sólo se encuentra legitimada mediante el reconocimiento por parte de la Autoridad.

En la *Fenomenología del espíritu*,²⁴⁵ Hegel hace referencia a la relación entre el Amo y el esclavo como dos sujetos que establecen entre ellos una

²⁴⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012.

relación en función del reconocimiento, a pesar de que exista una posición de confrontación entre los dos sujetos. Sin el reconocimiento por parte del esclavo, el Amo no existe. La relación con la Autoridad se basa en el reconocimiento de la Autoridad, lo que se concreta en una transferencia que el sujeto realiza para investir con el poder a la Autoridad. Es el sujeto, el súbdito, el que da poder a la Autoridad mediante el reconocimiento. Lo que diferencia al esclavo, al súbdito, de la Autoridad es la libertad de la Autoridad, que organiza el mundo de sus súbditos, los símbolos de este mundo, un orden que el súbdito busca: „Le être au service de, qui est le sort de l’esclave, s’appose ainsi au fait, pour le maître, d’être celui qui risque sa vie et qui s’en détache en faisant d’elle un enjeu.”²⁴⁶ Precisamente esta opción de arriesgar la vida es lo que confiere valor a la Autoridad. El sacrificio fundacional ha sido una idea constante en todos los textos de Cioran y la anulación de la vida en nombre de una ideología es lo que Cioran elogia tanto en Codreanu, como en De Maistre, en el retrato del tirano que figura en el volumen *Histoire et Utopie* o en el capítulo *Généalogie du fanatisme*.

Sigmund Freud en el libro *El porvenir de una ilusión*²⁴⁷, explica que la relación de las masas con la Autoridad se basa en el principio del placer. Todo el proceso de reconocimiento tiene como fundamento el principio del placer.

Jacques Lacan traslada la relación entre el súbdito y la Autoridad de la relación del *reconocimiento* al *re-conocimiento*. Cuando relaciona a la Autoridad con el poder transcendental, Cioran afirma a la vez que el contexto histórico está reglado mediante la intervención de la Autoridad divina. El individuo, el súbdito en un primer momento, se reconoce en los símbolos que forman este contexto histórico y posteriormente llega al proceso de conocimiento de sí mismo mediante este reconocimiento. Por eso Cioran habla del „destino” y no

²⁴⁶ Pierre Naveau, « La névrose et le maître », în *Nouvelle revue de psychanalyse. Notre sujet supposésavoir*, Navarin Editeur, nr. 68, 2008, Paris, pgs. 202

²⁴⁷ Sigmund Freud, *Viitorul unei iluzii*, în *Opere esențiale, Studii despre societate și religie*, Editura Trei, București, 2009.

de la libertad del individuo, de las culturas con „destino” y las culturas minoritarias, sin destino, que no son reconocidas.

En el *Seminario 15, El acto psicoanalítico* del año 1968, Lacan invertirá la fórmula de Descartes *cogito ergo sum* y propone: *soy donde no pienso*. El sujeto tiene una relación esencial con el inconsciente. Pero el inconsciente se estructura como un lenguaje, lo que Lacan formulará como *ça parle*. El lenguaje pertenece al nivel simbólico, el sujeto entra en el lenguaje cuando nace y está atravesado por el lenguaje. De esta manera, desde su nacimiento, el sujeto entra en esta dimensión simbólica, la lengua, y en consecuencia recibe un nombre propio que lo posiciona y relaciona con este mundo simbólico.

Lacan retoma en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* el tema de la mirada y del reconocimiento que enlaza al sujeto con el gran Otro, la diferencia radical en relación con la cual se construye el sujeto: „je suis regardé, c’est-à-dire je suis tableau. C’est là la fonction qui se trouve au plus intime de l’institution du sujet dans le visible. Ce qui me détermine foncièrement dans le visible, c’est le regard qui est au dehors. Je suis photographié.”²⁴⁸

En la cita figuran dos elementos distintos: la mirada del otro, *le petit autre* como lo nombra Lacan y el gran Otro, *l’Autre*, que siempre está presente en el nivel del inconsciente y se reconoce en el nivel de los significantes lingüísticos - *je suis photo-graphié*. El sujeto está anclado al significante, no existe fuera de este significante. A la vez, de la misma cita resulta que la relación con el inconsciente no se puede realizar sin la presencia del otro, *le petit autre*, el semejante. El sujeto se relaciona con el inconsciente a nivel de la cadena de los dos significantes, y la relación del súbdito con la Autoridad se inscribe en esta relación. Si Zizek menciona que figuras de este gran Otro serían la idea de Dios,

²⁴⁸J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, LIVRE XI, p.98.

la Historia como destino, las ideologías o cualquier otra idea que empuje al sujeto a sacrificar la vida²⁴⁹. Lacan cambia la relación Amo-esclavo, súbdito-Autoridad y la desplaza de una relación basada en la identificación a una relación en que cada signifiante, tanto el Amo, como el esclavo se relaciona con el inconsciente. Ni la Autoridad, ni el súbdito existen por si solos: « Le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant »²⁵⁰ Un signifiante existe solo en relación con otro signifiante, como representación del otro signifiante y a la vez como falta del otro signifiante.

La relación del autor con la Autoridad se mantiene en todos los escritos de Cioran, no solo en los textos rumanos. En las primeras obras existe un proceso de identificación entre el autor del texto y la figura de la Autoridad que defiende. Codreanu, apodado el Capitán, deviene la Autoridad que trasciende el contexto político. Cioran aludía al halo de religiosidad que envolvía la figura de Codreanu y que comunicaba a las masas, se trataba de un líder sustraído a la política corrupta, una Autoridad que prometía el nuevo comienzo.

A su vez, Cioran que designa su discurso como un discurso representativo de las élites, como una autoridad del discurso político de su época, hará referencia al papel del escritor y de las élites como fundadoras de una cultura, como Autoridad que legitima la cultura rumana. Existe un proceso de identificación con la figura de la Autoridad representada por Codreanu: así como se anula la política en favor del mesianismo de Codreanu, también se anula el discurso político en favor de la retórica. El crimen se convierte en exaltación de la „vitalidad” y el Capitán en una figura absoluta de la Autoridad que deja por tanto de tener nombre propio.

La admiración de Cioran por los autores reaccionarios o los tiranos que se convierten en modelo para lo que será la nueva „patria” y la identificación

²⁴⁹ Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, 2006, Editura Paidós, p. 50

²⁵⁰ Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, in *Écrits*, op. cit, pgs. 793.

con esta Autoridad continúa en la época francesa. Aunque se critique una figura histórica concreta, el proceso de identificación se produce en relación con el mensaje que dicha figura histórica había defendido: una humanidad que se sustrae a la razón, que manifiesta una irracionalidad vista por Cioran como vitalidad. Aunque el retrato de estas figuras se realice desde una aparente crítica, un distanciamiento que quiere ocultar la identificación con el mensaje del texto, su admiración por una Autoridad totalitaria se lee más allá de los significantes en el elogio que Cioran realiza de la irracionalidad, del salvaje, de la pasión.

La Autoridad existe, tanto en la obra rumana como en la francesa, de forma conceptual: no se trata de invocar a una persona concreta que pertenezca a un contexto histórico (la excepción la representa el elogio que realiza en la radio rumana del líder de la extrema derecha rumana Corneliu Zelea Codreanu en 1940). Esta Autoridad no está invocada como una parte de la realidad social, pero precisamente por eso fascina y, a la vez, se impone sobre el sujeto. Si De Maistre hablaba del carácter transcendental de la Providencia, para Cioran la Autoridad tiene poder precisamente por su imprecisión. Incluso en el texto rumano cuando habla de Codreanu insiste en la figura del Capitán como una aparición más allá de la historia, remitiendo a la misma idea de una Autoridad que se reconoce sólo en la medida en que tiene un carácter transcendental y no se funda en la realidad. Se trata de una ausencia y a la vez de una presencia porque ordena la realidad histórica y los símbolos que pertenecen y que explican el contexto histórico. La relación con la Autoridad no tiene que ver con el conocimiento, con la razón, sino con la fe.

Cuando habla de la Autoridad de Codreanu, Cioran no hace nunca referencias concretas o una argumentación de ideas sino que sorprende la relación de Codreanu con „el pueblo”, una relación de unión que sobrepasa los límites del contexto histórico. Las palabras que emplea forman parte de la jerga de la extrema derecha: desde el nombre El Capitán, al uso del pronombre

„todo”, „todos los rumanos”, de forma reiterativa, así como el presente en el uso de los verbos, pero sin hacer referencia a ningún acontecimiento concreto. Estas palabras, „independientemente del contexto o del contenido conceptual, funcionan como si dijeran algo más elevado de lo que significan, y habría que designarlo por el término de „aureola”.²⁵¹

En el lenguaje de la extrema derecha, por medio de la generalidad y la abstracción se niega a cualquier sujeto individual, no habla un sujeto. Es precisamente esta la meta del discurso, hacer que cualquier sujeto se identifique con el mensaje, para poder justificar que no habla un hombre, sino que hablan todos los hombres, para provocar la identificación y adhesión de todos los receptores.

A la vez, la Autoridad, como poder transcendental que ordena los símbolos del contexto histórico concreto, les da un nombre, la Autoridad nombra las cosas. En este sentido la primera parte de la obra de Cioran que se basa en el elogio de una Autoridad que existe, que pertenece a un contexto histórico concreto desarrolla un discurso y un mensaje. En la segunda parte de su obra, en los textos franceses, como esta Autoridad ha caído, debido al fin de la extrema derecha en Europa, no existe nadie que otorgue un nombre al contexto histórico en que vive el autor. El discurso se deshace y se convierte en una escritura fragmentaria, en la que no se transmite un mensaje, sino que el gesto mismo de escribir, de decir, tiene un valor para el autor.

En 1933 Cioran se encontraba en Alemania y escribía varios artículos sobre Alemania, entre ellos uno titulado „La dictadura y el problema de los jóvenes” en el que elogia de manera directa la figura del dictador y critica la

²⁵¹Th. W. Adorno, *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971, p. 17.

decadencia de los jóvenes. Los artículos periodísticos que Cioran escribe en su época de becario en Berlín no han sido publicados en su totalidad, sólo los artículos que muestran un carácter general y se han ocultado los artículos políticos. Muchas veces la selección de dichos artículos la realizaba en Rumanía el hermano de Cioran, Aurel Cioran, que había sido él mismo miembro de la Guardia de Hierro. El editor que publica en la colección de la editorial Humanitas su obra entera, incluidos los artículos periodísticos, es amigo de Cioran y su promotor dentro del país y nunca ha realizado una edición crítica de los textos, sino que ha publicado sólo los textos autorizados por Cioran. Así pues, el elogio del totalitarismo personificado en la figura de la Autoridad es constante en los textos de Cioran. Ocultar determinados textos políticos tiene como efecto imponer una determinada lectura de los textos que se publican. Como la obra de Cioran está muy interrelacionada de un texto a otro, de un periodo histórico a otro, silenciar los textos políticos determina una interpretación errónea de los textos franceses, dominados por la melancolía, sin comprender qué se esconde detrás del lirismo y del nihilismo de Cioran.

5. 3. Reconstruir la ideología desde la pérdida

Cuando esta Autoridad decae, queda el aburrimiento (*plictis*) y la melancolía, la reconstrucción del mundo tras la derrota de la Autoridad. El *plictis* se convierte en un sentimiento subversivo, como una confirmación del despojo de valor de la relación con los semejantes y anulación de este otro, el semejante. Sin el líder protector que una a los semejantes, la relación con los mismos se vacía, dado que sólo la figura del líder les da un significado, los coloca en una relación uno con el otro. El aburrimiento es el resultado del desplome del ideal ideológico, de la violencia fundadora de los discursos de la extrema derecha y, a la vez, es la forma de subversión contra un mundo “que está ya allí para siempre” y es “una experiencia límite y un dato intrínseco” (*Histoire et Utopie*). El aburrimiento se relaciona con la falta de aquel proyecto vital que estructuraba los textos rumanos.

Sin embargo, "nuestras verdades coinciden con nuestras sensaciones" declara Cioran en el mismo libro, en un lenguaje bastante parecido al de Codreanu cuando se refiere a su programa político. Esta etapa del discurso de Cioran, aunque diferente como tonalidad del discurso de su juventud, se inscribe en la misma línea de la propaganda de extrema derecha. El ritual propagandístico ofrece a su lector la revelación a través de la sensación, junto a un abandono temporal de la realidad, abriéndole el campo de lo posible. Una vez que desaparezca el grupo unido por la relación de fascinación con el líder, desaparecerá también cualquier tipo de relación con el otro, esta vez visto como un individuo y no una parte de las masas. En contraste con este “nadie multiplicado” que es el semejante, sólo se puede amar “la montaña, el mar y la música”:

“Dónde irte cuándo te invade la angustia? A algún burdel o al fondo de algún mar...En ningún caso a un ser humano, porque nadie lloró alguna vez por la angustia de otro.”²⁵²

La angustia está provocada justo por el vacío que representa el lugar que ya no ocupa el otro.

El aburrimiento se convierte en expresión de la posición del autor dentro de su contexto histórico, y, a la vez, es el referente desde el cual Cioran analiza y reubica países y culturas. Como se ha analizado, *el lugar* cobra una función simbólica en su obra, no se trata sólo de un lugar geográfico. Cioran ha confeccionado jerarquías entre culturas desde su primer texto de 1936, seguido por el texto fronterizo *Sobre Francia*, hasta los textos escritos en los años 70 en Francia. Estas jerarquías desvelan las referencias que el autor guardaba para acercarse a una cultura, al otro diferente. A través de una crítica del aburrimiento, Cioran retoma la oposición periferia-centro, los Balcanes y París en el volumen *Breviario de los vencidos*²⁵³. El aburrimiento aparece revestido de explicaciones culturales. La estrategia de Cioran es convertir su referencia ideológica en axioma a partir de la cual desplegar su discurso posterior y en este caso el aburrimiento equivale a la posición del sujeto en un contexto en el que sus argumentos ideológicos han caído.

“À quoi croire ici? Aux hommes? Mais ils furent. Aux idéaux? Il y eut tant que ce serait manquer de style. Alors, je me repose dans les nonchalances de la France et je m’adoue chevalier de la langue parisienne.”²⁵⁴

²⁵² Op. cit., Cioran, p. 43.

²⁵³ Op. cit., Cioran, edición Gallimard, p. 531

²⁵⁴ Op. cit., Cioran, edición Gallimard, pp. 528-530.

Cioran declara aquí que la pérdida de sus ideales le hace abandonarse al aburrimiento. Es precisamente el dolor por la caída de la imagen uniformadora y totalitaria del mundo lo que se lee en sus textos sobre el aburrimiento.

Paris se presenta como un territorio vacío, sin consistencia, sin significado, sin individuos que lo habiten. En su texto francés²⁵⁵ aunque los quiere definir como impresiones que escapan de cualquier mensaje ideológico, los paisajes que aparecen están siempre vacíos y no hace ninguna referencia a individuos concretos. En su Paris la gente ha desaparecido. Ante este paisaje de Paris, dominado solo por una monotonía vacía, la mirada del autor regresa a los Balcanes, cuyo aburrimiento es de hecho la imagen del mundo abandonado por el ideal mesiánico representado por la extrema derecha si lo comparamos con los Balcanes que esboza en 1936:

“...Et alors on retourne dans la pourriture des Balkans, où la terre est aussi vile que les hommes. (...) Là-bas, il n’y a personne sous le ciel, car il est égaré, et les hommes avec lui. Pourquoi des créatures nées ridées et les yeux cernés, vieilles par le néant, épuisées par une impuissance congénitale, se sont-elles arrêtées sur les rives du Danube ou à l’ombre des Carpates? Elles glissent toutes vers des mers Noires, des mers inhospitalières qui les rejettent sur la grève, cruellement privées de noyade. Encore riche de tant de périples à travers le monde, comment pourrait-on s’acclimater parmi tous ces misérables ? Là-bas, la nature fleurit sur des cadavres ; le printemps sourient sur des désespoirs. La terre noire, où aucun pas glorieux ne laisse de trace, vous monte dans le sang. Et le sang noircit.”²⁵⁶

²⁵⁵ Se ha optado por usar el singular, aunque se trate de más de diez volúmenes. La repetición de los mismos temas y el mismo mensaje hacen que estos textos sean una escritura y re-escritura de un solo texto.

²⁵⁶ Op. cit., Cioran, edición Gallimard, p. 532.

Los Balcanes descritos desde París son una ficción del autor. Encontramos las mismas generalidades, sin referencias a los individuos o a los acontecimientos concretos. Por otro lado, los Balcanes aparecen como un “cuerpo”, Cioran usa la metáfora orgánica, marcado por su geografía que se convierte en el texto en biología y destino. El “balcánico” al que describe en su texto francés representa el *buen salvaje*, la materia abandonada a su destino, la falta de racionalidad, la biología, el ser primitivo no alejado de la materia. Desde la nostalgia, Cioran recrea los mismos Balcanes que había descrito en 1936 en *La transfiguración de Rumanía*, sólo que en este texto el mensaje ya no se dirige a un futuro prometedor. La mirada del melancólico confirma la caída de su ideal e intenta redibujar los Balcanes desde esta pérdida.

La diferencia fundamental entre la figura de los Balcanes y Rumanía que aparece en el texto rumano y la que aparece en el texto francés podría resumirse en la diferencia entre *una falta* y *una pérdida*.

La falta la encontramos en la visión sobre Rumanía presente en los primeros textos: el país de “lo posible”, creado mediante el sacrificio fundador, la proyección de una realidad solapada a un contexto histórico que fascina, atrapa y a la vez le horroriza. La falta es algo que se persigue, que siempre está allí y que quiere imponer otra realidad sobre la realidad histórica. Para construir esta realidad desde *la falta* se usan los símbolos, tal y como se ha analizado en los capítulos anteriores: el líder, el país, el pueblo como una metáfora orgánica, la geografía entendida como una ontología étnica.

Cuando proyecta los Balcanes desde *la pérdida* aparecen dos procesos: por un lado, el reconocimiento de esta pérdida y, posteriormente, la construcción de esta realidad imaginada, los Balcanes, desde su pérdida. No obstante, “la paradoja es que este engañoso desplazamiento de la falta a la pérdida nos permite afirmar nuestra posesión del objeto que no hemos poseído nunca y no puede perderse nunca, y así, el melancólico, en su fijación incondicional en el

objeto perdido, lo posee de alguna manera en su misma pérdida.”²⁵⁷ La insistencia de Cioran en completar una radiografía del aburrimiento, el vacío y la melancolía en su texto francés se relaciona con esta insistencia en apropiarse de este objeto perdido, reactualizando cada vez su pérdida y, de forma indirecta, el objeto mismo. El sujeto melancólico permanece fiel al objeto perdido, no puede asumir su inexistencia. Se mantiene un vínculo melancólico con el mensaje anterior de la extrema derecha que se observa a nivel semántico en la recreación de este mensaje bajo diferentes formas lingüísticas y desde la pérdida.

Cuando la mirada se dirigió al otro, Cioran escribió sobre la rotura con el otro, sobre el aburrimiento. Ulteriormente, la mirada vuelve hacia uno mismo y será la mirada del melancólico la que reconstruya el contexto histórico desde el duelo. Si el aburrimiento significaba la manifestación de la rotura de la relación con los semejantes y la caída de la Historia en una dimensión temporal inerte, la melancolía equivale a la creación de un espacio y de una temporalidad.

Como afirma en una carta escrita en 1988 a su hermano, Cioran se sintió un melancólico:

"Quand on ne peut se délivrer de soi, on se délecte à se dévorer. La mélancolie est l'état de rêve de l'égoïsme: plus aucun objet en dehors de soi...la mélancolie a besoin de l'espace, par contre à la tristesse. Se nourrissant de ce qui la corrompt, elle cache, sous son nom mélodieux, l'Orgueil de la Défaite."

La melancolía no es sólo la confirmación de la caída de los ideales, sino que es “el orgullo” del que vive la derrota. Este “orgullo” del que habla Cioran se relaciona con la no-aceptación de la pérdida. Aunque el contexto histórico haya cambiado y se haya condenado el discurso de extrema derecha, el autor

²⁵⁷ SL. Zizek, *Acto o melancolía*, del libro *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

vive esta pérdida con “orgullo”: no asumir la pérdida equivale a la *re-creación* del objeto perdido desde su ausencia, este objeto perdido sigue siendo la causa del deseo, que es lo que determina la escritura de los textos en el caso de Cioran. Es por esta causa que sus textos en francés son similares y no existe una diferencia de mensaje o tema de un texto a otro, sino que se repite hasta el agotamiento el mismo mensaje: un mundo que ha desaparecido y que el autor busca recrear desde sus ruinas. Los temas serán parecidos: melancolía, tristeza, acedia, aburrimiento, nihilismo.

A su vez, el estado melancólico fue adquiriendo distintos matices y se convirtió en un estado que definió la relación de Cioran con los otros y consigo mismo. Como dice en la carta, no se trataba de un estado pasivo, simplemente contemplativo, sino de una *devoración* de uno mismo, un proceso asumido como un placer que se deja contemplar. Al final de su trayectoria literaria, Cioran relaciona la melancolía con el narcisismo, pero al inicio, en los primeros textos, se trata sólo de su posicionamiento en la relación con los semejantes. El melancólico se distancia de su semejante, no participa en una relación de deseo hacia algún objeto, se aísla en un estado pasivo, pero que le ofrece la autonomía de la no-elección. Esta *no-participación* en el contexto es una posición elegida por el autor y demuestra la continuidad de su ideología. Un mundo que no se estructura conforme a su mensaje ideológico es un mundo al que Cioran no reconoce. Lo que elabora en su texto francés es el duelo por este mundo caído. La contemplación ofrece al melancólico la inmensidad del espacio: aquel mundo de “lo posible” e ilimitado que se promovía en sus primeros textos, se reencuentra en el espacio del melancólico, un espacio que no tiene límites, ni interlocutores, un espacio pasivo, pero que es “lo posible” visto desde la derrota. Si la tristeza la vive como un acontecimiento individual, relacionado a un contexto, la melancolía le aparece como un estado permanente que tiene un mensaje.

Para el melancólico Cioran, el objeto del deseo no es nunca real, concreto, sino que es posible, su realización se ve postergada de forma permanente. Como melancólico, su actitud es de contemplación de la realidad y no se establece una relación con los símbolos que otorgue un significado a esta realidad. Estos no son reales, sino que son el resultado de los valores que la mirada del melancólico invierte en el objeto.

"Una experiencia secreta, una visión extraña anula las formas consistentes y los límites individuales por un traje de una transparencia inmaterial." (Sobre las cimas de la desesperación).

El mundo se va desmaterializando, los símbolos definidos pierden contorno y la contemplación libera el espacio de cualquier símbolo, lo que queda es un espacio desierto, sinónimo de la soledad que experimenta el melancólico, pero a la vez de "lo posible", porque nada lo estructura, ni le pone límites. El espacio está despoblado de símbolos y éstos se vuelven a construir a través de la fantasía. El intermediario del contacto con los semejantes es la mirada, como en el cuadro de Durero que analizará más tarde en *La tristeza del ser*, una mirada que no se fija en ningún símbolo, sino que, al revés, despoja el entorno de sus valores. Se trata de una pérdida de identidad del entorno, pérdida que corresponde a una falta de deseo. Si la nostalgia implica el recuerdo, la melancolía conlleva a un estado de suspensión, a una dimensión lineal del tiempo y a que el mundo cobre un contorno indiferenciado. Al delirio fundador de su juventud, le corresponde ahora la ensoñación melancólica, y, al mismo tiempo, un estado de cansancio.

"¿Qué sentido tiene la soledad en la melancolía? ¿No está relacionada al sentimiento del infinito interior y exterior? La

mirada del melancólico queda inexpresiva cuando se concibe en la perspectiva de lo ilimitado."²⁵⁸

La contemplación melancólica esconde un tipo de *jouissance* (goce) de lo que se contempla, porque la mirada es la que crea los objetos. "Los elementos estéticos de la melancolía envuelven las virtualidades de una armonía futura que no la ofrece la tristeza orgánica. La tristeza toca lo irreparable, mientras que la melancolía se abre a la gracia y al sueño."²⁵⁹ En la melancolía el objeto poseído por el melancólico, aunque perdido, queda siempre presente como un resto, esta pérdida no equivale nunca a una ruptura con el objeto de deseo del melancólico. En el caso de Cioran la posesión de este mundo perdido se hace desde la decadencia. Además, la misma condición de "objeto perdido" favorece al melancólico que se puede apoderar de este objeto de forma permanente y sin límites, porque el mismo, mediante su deseo, lo hace existir. De aquí la recreación por parte de Cioran de países, lugares geográficos e históricos desde la decadencia.

Pero la melancolía no representa sólo la contemplación que conlleva la creación de un espacio, sino que es la expresión de una búsqueda de este otro perdido, lo que Cioran llama "la parte muerta de mí mismo":

"Entre los elementos esenciales de los estados melancólicos figura la calma, la ausencia de una intensidad peculiar. El remordimiento, parte integrante del melancólico, explica esta ausencia de una intensidad específica...Tengo remordimientos por lo que está muerto en mí, la parte muerta de mí mismo."²⁶⁰

El Ideal del yo se había identificado con la ideología que defendía en sus primeros textos y la caída de esta ideología es precisamente la muerte de este

²⁵⁸ Emil Cioran, *Singuratate și destin*, Humanitas, 1993, p. 57, nuestra traducción al castellano.

²⁵⁹ Op. cit., p. 59.

²⁶⁰ Op. cit., p. 58, nuestra traducción.

Ideal del yo, una muerte nunca asumida por el autor. Como Cioran no realizó nunca un reconocimiento de su defensa de la ideología de extrema derecha, su caída la vivió como un conflicto consigo mismo, con su Ideal del yo, y esto determinó el duelo permanente por esta pérdida. La “parte muerta de mí mismo” es una parte que estructura el actual yo del autor del texto francés. Y esta parte del yo es la que se transmite a la vez en el texto mediante la mirada hacia el contexto. Por un lado nos encontramos con la pérdida del mensaje de la extrema derecha, que sostenía el contexto en sus textos rumanos, pero por otro lado existe una mirada melancólica sobre el contexto histórico concreto en que vive Cioran: Francia tras el año 1945. Cioran realizará la apología del exilio y se considerará un “apátrida”, opción que surge de una posición que el autor toma en relación con su vida en Francia: no aparecen referencias a los acontecimientos históricos concretos, sino que esta misma realidad aparece como “perdida”. Aunque el autor se esté adentrando en este contexto, la relación que tiene es con un “objeto perdido”, como si esta realidad que se desarrolla delante de sí mismo no tuviera ninguna consistencia ni impacto en sus textos, sino que fuera una realidad “perdida”. La mirada hacia ella es la mirada del melancólico que no incide en el contexto en el que mira.

En un artículo titulado *La Melancolía de Durero*, Cioran pinta un cuadro de la melancolía. Con el pretexto de analizar el cuadro de Durero, escribe un artículo que es una descripción analítica del estado melancólico.

El primer atributo es “la soledad y el sentimiento de abandono” que van más allá de una circunstancia temporal:

“Mucho más que en el estado de aburrimiento, en el estado melancólico, el ser humano está solo frente a la existencia.”

Lo que concentra el estado del melancólico es la mirada: frente a los ojos del melancólico la realidad, como hemos visto, desaparece y se abre una perspectiva progresiva e infinita. El sentimiento que lo invade es el de su finitud

y a la vez, un deseo de captar dentro de su mirada esta perspectiva infinita, de ahí la conciencia de su propia temporalidad. Ante las barreras de la temporalidad, Cioran opta por la evasión desde el tiempo cronológico hasta el tiempo “adánico”, el tiempo ideológico. El discurso ideológico de su juventud se refería también a una dimensión temporal. El ahora imperativo concentraba tanto el pasado que se interpretaba en función de los problemas del presente, como los límites del futuro. Sin esta temporalidad ideológica, para Cioran se despliega la monotonía. Lo que el autor invoca es la falta de lo que llamaba “un delirio nuevo”, “lo posible” que junte a la masa con la Autoridad y que le confiera una misión.

Cada uno de los temas de la época rumana se reencuentra en la época francesa bajo los paraguas del lirismo y de la melancolía causada por el objeto perdido; más allá de su cuidado estilístico se destaca su sueño permanente: el sueño de una sociedad “viril”, el mismo sueño totalitario de los años treinta.

La melancolía sería un deseo por ese objeto indeterminado, por ese “país”, sin el cual el individuo se siente abandonado. “Mientras que en la esfera de los afectos no es raro que la relación de una intención con su objeto oscile entre la atracción y el distanciamiento, el duelo es capaz de someter su intención a una especial intensificación, a una profundización continua”.²⁶¹ Mediante el duelo no solo que se mantiene la relación con esta patria “viril” perdida, sino que esta patria se amplifica, se defiende, se recrea.

Cioran especifica que esta perspectiva “infinita” del espacio ha desaparecido en las ciudades donde “el espacio está lleno y pesa sobre el individuo”. El melancólico se puede encontrar “en su patria” en los espacios abiertos, confusos, donde se sale del orden, de la imagen y de los símbolos. El artículo efectúa la comparación entre la imagen del melancólico en el Renacimiento y la del cuadro de Dürero.

²⁶¹Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Ed Taurus, 1990, Madrid, pags. 132.

En el Renacimiento el ser humano está conectado con la divinidad, mira el espacio en función de un poder superior. En el cuadro de Durero el ser humano aparece como individuo, sin este lazo que le daba una perspectiva reconfortante de lo que era lo “infinito, lo incomprensible”, dado que todo se relacionaba con un eje superior que a la vez ordenaba el mundo y asignaba al individuo una posición determinada dentro de este orden. Por eso en los cuadros melancólicos del Renacimiento, Cioran comenta que aparece la sonrisa: “la tensión reflexiva está disminuida por una sonrisa misteriosa y reprimida que el ser humano difumina en la infinitud.”²⁶²

En la melancolía, la separación de la existencia y la conversión de la misma en una fantasía no son totales. Cioran habla del sentimiento de remordimiento que siempre está presente en el estado de melancolía, un remordimiento por “la parte muerta” de sí mismo. El remordimiento se refiere siempre a un acontecimiento del pasado que es irreparable. La melancolía se relaciona en este sentido con un sentimiento de culpabilidad, pero no de responsabilidad. Se trata de la desaparición del Ideal del yo que era fomentado por las identificaciones que hacía en su juventud fascista con el líder fundador. El conflicto que se lee en el texto francés de Cioran muestra este sentimiento de culpabilidad, pero el autor intenta construir una justificación, maquillar esta culpabilidad por medio de una contemplación dolorosa. Cioran nunca asumió la responsabilidad de sus escritos de juventud sino que huyó hacia la indeterminación, tanto en su mensaje, como en su escritura. Detrás de su elogio de la decadencia, se encuentra de hecho la crítica a un Occidente liberal y democrático, dominado por la razón y no por “lo posible”, una sociedad “sin sangre” con la cual no se identifica. A pesar del lirismo, prefiere rehacer un mundo totalitario desde su pérdida, que reconocer su responsabilidad en la divulgación de los discursos de la extrema derecha.

²⁶² Op. cit., Cioran, p. 58, nuestra traducción al castellano.

En el texto francés, Cioran se pregunta cuál es la diferencia entre la melancolía y el sentimiento de desesperación. En la desesperación, el sentimiento del total abandono, de la suspensión total del ser humano dentro de un contexto y la imposibilidad de relacionarse con la temporalidad ofrecen a la conciencia la sensación de lo irreparable.

“Si en la melancolía el tiempo significa más bien un principio irracional, en la desesperación se convierte en un principio maligno.”²⁶³

En Durero y el Renacimiento nórdico la melancolía se acerca a la desesperación, a diferencia del Renacimiento italiano. “El Renacimiento italiano la va templando a través de un sentimiento embrionario de gracia.” (p. 59) De aquí, más tarde, las asociaciones que hizo entre la melancolía y un sentimiento de inutilidad placentera que deriva de esta gracia. En comparación con el aburrimiento, Cioran considera la melancolía un estado productivo, en sentido de que va más allá de la suspensión de la relación con el otro, debido a este deseo de aprehensión de un objeto confuso, indeterminado, pero sin límites.

A diferencia de la tristeza que es un sufrimiento por una causa concreta producida por la pérdida de un objeto concreto, la melancolía es el sufrimiento sin causa y sin un objeto concreto. No implica el dolor por haber perdido algo exterior y autónomo de uno mismo, sino porque algo de uno mismo, que se escapa a la definición, pero que es vital, ha desaparecido, le ha abandonado y le ha dejado solo y diferente, eso que Cioran había llamado “la parte muerta de mí mismo”. Se ha perdido algo de uno mismo, que no se puede identificar, pero cuya ausencia es imposible de recuperar. Es un sufrimiento por la pérdida de un *alter* necesario, pero imposible de definir, lo que el autor reitera en su texto como “una derrota”. En la melancolía esta “derrota” equivale a la desaparición de una parte de uno mismo, ausencia que cobra una dimensión permanente y se asimila a la disminución de uno mismo.

²⁶³ Op. cit., Cioran, p. 58.

El melancólico hace suya también la pérdida del vínculo con el otro, el semejante, el duelo se eterniza. Por eso Cioran habla del exilio. No se refiere sólo a un exilio frente al otro, sino que apunta sobre todo a un exilio frente a uno mismo. Dentro de esta rotura, el melancólico goza del estado mismo y de la contemplación de su entorno, desde la posición de un exiliado. Los estados de entusiasmo expresan una experiencia intensa interior, sin necesidad de un desarrollo exterior. En cambio, la melancolía necesita un espacio exterior amplio que la mirada del melancólico va vaciando de los "otros". Como el exiliado no se identifica con ningún *lugar* visto como un símbolo y no como un espacio geográfico concreto, le pertenece cualquier *lugar* y cualquier *lugar* se convierte en *espacio* como equivalente del vacío en que no se inserta ningún símbolo que ordene ese espacio o le otorgue un significado:

*"Por qué la melancolía necesita un espacio infinito? Porque su estructura comporta una dilatación, un vicio, cuyas fronteras no se pueden establecer. "... Proceso de disminución y no de crecimiento; como un retorno al vacío"*²⁶⁴

Lo que caracteriza la melancolía es un estado de fatiga que separa al hombre del mundo y de las cosas. Se instala en la duda como estrategia de separación del exterior y como método de defensa de un ideal que siempre seguirá buscando:

Reintroduce la idea de destino y misión y critica la caída en el tiempo:

"La insensibilidad hacia el propio destino es la actitud del que ha caído del tiempo y que, a medida que esta caída se va haciendo patente, se vuelve incapaz de manifestarse o de simplemente querer dejar huella. ¡Haber perdido tanto la eternidad, como el tiempo! El tedio es el rumiar de esta

²⁶⁴ Op. cit., Cioran, p. 53, nuestra traducción al castellano.

*doble pérdida. Tal es el estado normal; el modo de sentir de una humanidad eyaculada finalmente de la historia.”*²⁶⁵

En este caso, el hombre ya no es un actor entre sus semejantes, sino que la relación cambia: los semejantes son actores en el escenario y el melancólico sólo un contemplador. Por eso la melancolía es para Cioran un estado de cuestionamiento del otro, considerado como un semejante y a la vez como *un extraño*:

*" La source de la mélancolie se trouve dans une région où la vie est chancelante est problématique. Ainsi explique-t-on sa fertilité pour le savoir et sa stérilité pour la vie. La mélancolie est une sorte de d'ennui raffiné, le sentiment que l'on n'appartient pas à ce monde. Pour un mélancolique, l'expression "nos semblables" n'a aucun sens. C'est une sensation d'exil irrémédiable, sans causes immédiates. La mélancolie est un sentiment profondément autonome, aussi indépendant de l'échec que des grandes réussites personnelles. "*²⁶⁶

A la soledad frente al otro le corresponde la soledad frente a uno mismo, soledad que en el caso de Cioran llega al extremo de un conflicto con su propio cuerpo, al que se mira como a un extraño. Se establece una relación de falta de reconocimiento con el cuerpo que se vuelve paisaje a contemplar, estética que se describe a través de los síntomas, de las enfermedades. Al proceso de rotura con la exterioridad le sigue la falta de reconocimiento del propio cuerpo. En consecuencia, cualquier acción se anula y el sujeto se reduce sólo a la contemplación tanto del exterior, de la extrañeza que lo rodea, como de sí mismo convertido en un extraño que se observa a sí mismo. El mundo se va

²⁶⁵Caer del tiempo en el volumen *Contra la historia*, pp. 103, Ed Tusquets, Bcn 1983, traducción de Esther Seligson., todos los fragmentos forman parte de *La chute dans le temps*, Gallimard, 1964.

²⁶⁶Op. cit., Cioran, edición Gallimard, p. 1479.

desmaterializando, los símbolos definidos pierden contorno y la contemplación libera el espacio de cualquier símbolo, lo que queda es un espacio desierto, sinónimo de la soledad que experimenta el melancólico. Los lazos del individuo con su del entorno se rompen y surge un distanciamiento al que corresponde un sentimiento al que Freud en "El malestar en la cultura" nombrará el "sentimiento cósmico".

La frialdad con la que Cioran mira su contexto histórico francés marcado por acontecimientos que han sido un terremoto para la sociedad francesa abre un campo de preguntas: el autor construye su delirio contemplativo y el contexto existe sólo en la medida que entra en este delirio, como en un momento de psicosis. No sólo que no se reconoce el acontecimiento histórico que se produce, sino que la entera relación de símbolos que forman el mundo de Cioran el melancólico se fundamenta en esta falta de reconocimiento de la historia concreta.

Julia Kristeva en *Soleil noir. Dépression et mélancolie* habla del dolor del melancólico como de la "expresión de una herida narcisista que no se puede simbolizar, muy precoz, a la que ningún elemento exterior se le puede comparar. Para este tipo de narcisista, esta tristeza representa el único objeto; más exactamente, es el único objeto al cual se ata, que va domando y al cual ama a falta del otro." ²⁶⁷ Los estados de entusiasmos expresan una experiencia intensa interior, sin necesidad de un desarrollo exterior, como una posesión del objeto perdido, sin crearlo. Es lo que explica las ensoñaciones del melancólico:

"Pourquoi la mélancolie demande-t-elle un infini extérieur?...il ne procède pas de la plénitude, mais, au contraire, d'un vide aux abords indéfinissables. Je glisse vers le point d'inexistence de chaque objet. Le moi : une étiquette. Parallèle à mon visage, je me mire dans mes

²⁶⁷ Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, Paris, 1987, pg. 22;[traducción propia?]

*regards. Chaque chose est autre, tout est autre. Quelque part, un
oeil. Qui m'observe ? j'ai peur, et puis je suis extérieur à ma peur."* ²⁶⁸

Por un lado el espacio se vuelve ilimitado y a la vez inquietante, porque es un espacio vacío. Por otro lado, como la patria "viril" ha desaparecido y con ella la relación con el otro, el semejante, el *Moi* se cosifica y se transforma en cuerpo (Cioran va a dedicar diferentes páginas a radiografiar las enfermedades y explicar la percepción de la exterioridad a través de estas enfermedades) o en un doble: las vivencias ya no presentan adherencia a un yo, sino que aparecen como un sucedáneo de instantes vividos por "otro", el yo se vuelve "otro", un "otro" despreciado.

S. Freud²⁶⁹ menciona la existencia de un proceso de conocimiento de sí mismo que se realiza de forma paralela al duelo. El sujeto melancólico se encuentra sumergido en una actitud psicótica, marcada por la frialdad y desconexión con su contexto, porque se trata de la identificación con ese elemento perdido que cobra valor en la medida en que es una pérdida. De este sentimiento de pérdida es de donde brota la angustia de la melancolía que va desde el dolor moral al estado de estupefacción de donde nace toda la fragmentación posterior del discurso:

"Le mélancolique touche en quelque sorte cette vérité que Freud considère comme première, d'être une ordure, un rebut, un déchet. »"²⁷⁰

La melancolía implica la negación y esta negación llega hasta la negación del cuerpo: no tienen un cuerpo suyo, sino es un cuerpo que se puebla de sus síntomas, síntomas que Cioran analizará en los textos en que hace referencia a sí mismo usando la tercera persona en singular, como en una conversación con este „otro" al que consideraba „extraño".

²⁶⁸ *La tentation d'exister*, Gallimard, 1990, p.87

²⁶⁹

²⁷⁰ Op. cit., Kristeva, p. 58.

La primera parte de la obra de Cioran, los textos de la época rumana, tiene por objeto la creación de la imagen de una figura patriarcal omnipotente y desenfrenada, la de Codreanu, que va mucho más allá del padre individual y que por consecuencia puede ser elevada a un "yo de la masa". En esta primera época rumana, Cioran se identifica con esta figura, llegando a escribir elogios dedicados a este tipo de "padre " violento, pero fundador de la Historia. Los otros textos de la época francesa, la segunda parte de su obra, son expresiones de un duelo: el duelo en la relación con el otro, que es el semejante que no participa de la Historia, el duelo por la falta del Padre fundador (cuya desaparición provoca la rotura y el aburrimiento) y por otro lado, el duelo consigo mismo (la melancolía), el yo convertido en "otro". Fuera de las figuras del duelo por el padre de la Historia, lo que se ha nombrado duelo por la Autoridad, en sus libros en francés aparece una exaltación fragmentaria de la figura del "bárbaro", "el salvaje", "los rusos", figuras que son sinónimos del líder de los primeros textos.

La melancolía y el aburrimiento han sido la fórmula para defender su ideario totalitario en la época francesa, una fórmula que le permitía seguir transmitiendo un mensaje de extrema derecha tras la derrota de la ideología de extrema derecha en Rumanía. No se debe olvidar que en 1995, cuando muere de Alzheimer, en el hospital habla en alemán, no en rumano o en francés, las dos lenguas en las que había elaborado su Ideal o el duelo por su Ideal caído.

En la melancolía, a la pérdida irremediable se le añade el sentimiento posterior de culpabilidad del sujeto en relación con esta pérdida. Esta culpabilidad produce posteriormente una especie de delirio en la interpretación del pasado, un delirio en que existe un *pathos* para encontrar la explicación de la culpabilidad por el pasado que afecta el presente.

No obstante, esta culpabilidad no tiene nada que ver con la responsabilidad por el pasado. Cioran nunca ha reconocido su pertenencia a la

ideología de la extrema derecha y las consecuencias de esta opción ideológica. Nunca ha mencionado a las víctimas de su ideología. La responsabilidad hubiera implicado la condena de la ideología de la extrema derecha que Cioran no ha realizado nunca en su texto francés.

La culpabilidad en su caso se relaciona con el fracaso de la ideología y de la “patria” que había defendido en los textos rumanos y construido posteriormente desde la posición del exiliado. Existe una causa desconocida que determina la producción de esta pérdida. Eso hace que la mirada hacia fuera se vuelva hacia uno mismo para identificar esta culpa. A su vez, la exterioridad, al no estar organizada por un vínculo que parta del sujeto hacia fuera, desaparece, los objetos aparecen como caos o como algo envuelto en niebla, sin configuración alguna, porque los símbolos dejan de existir y „l’ombre de la mort est tombée sur le sujet”²⁷¹.

Al vacío exterior le corresponde la progresiva mortificación del sujeto que mira este exterior y que regresa hacia sí mismo con esta mirada. Es por eso que el texto francés de Cioran es una producción repetitiva, monótona, que retoma los mismo temas y que no conoce diferencias entre un volumen y otro, aunque hayan sido escritos a lo largo de veinte años.

La negación del pasado fascista que acompañó el discurso de marginalización de sí mismo, de rechazo de cualquier tipo de reconocimiento en Francia, implicó también una negación de la memoria autobiográfica. Cioran parte de un hecho real cuando se refiere a sus orígenes, pero ulteriormente crea un imaginario personal.

A aquella percepción del yo como un territorio vacío, un extraño al cual se contempla, le corresponde en el texto francés la fantasía de los orígenes.

²⁷¹ Colette Soler, *Perte et faute dans la mélancolie* en *Des mélancolies*, Éditions du Champ lacanien, Paris, 2001. pp.58-59.

En las entrevistas que ofrece en Francia, Cioran menciona sus orígenes húngaros, rumanos, balcánicos. La referencia a sus orígenes es repetitiva, aunque al mismo tiempo la define la imprecisión. La figura de los padres no es recordada, sino creada, la ciudad natal y la infancia aparecen olvidadas o imaginadas, pero negadas como realidad autobiográfica. Cioran quiere negar todo lo que significó Rumanía, pero su discurso lo traiciona, porque sigue los mismos mensajes de su juventud, esta vez en sentido negativo, debido a la pérdida de la figura de la Autoridad. La desaparición de la Autoridad se invoca también mediante el elogio a la soledad.

Cioran titula uno de sus textos franceses *Soledad y destino* ²⁷² y hace una distinción entre dos formas de soledad: la falta de reconocimiento del otro, del semejante, lo que determina la soledad individual, convertida en su caso en un mensaje político en defensa del exiliado o del apátrida, y la soledad en el mundo, como posición del autor en un mundo que para él ha desaparecido, dado que ha desaparecido la Autoridad que ordenaba y daba un significado, un “destino” a este mundo. Inventar raíces, países corresponde a una falta de identificación con el contexto histórico y a la invención de un Yo diferente. Kierkegaard, citado por Cioran, habla de la melancolía y de los pseudónimos que el melancólico se inventa. Dado que el vínculo con el mundo exterior está roto, entre el sujeto y este mundo se interponen las interpretaciones que el Yo hace de la exterioridad, interpretación que corresponde cada una a un Yo diferente. Cioran cambiará su firma, del Emil Cioran rumano, pasará al Cioran francés. Al invento de las raíces se añade el invento de los nombres. Como la Autoridad, la que nombra y da identidad al sujeto ha desaparecido para Cioran, el autor se puede inventar cualquier nombre, porque lo que quiere expresar es su orfandad, el Yo sin relación con la Autoridad, al que Cioran identificará como *exiliado*.

²⁷²Op. cit., Cioran, edición en rumano.

*"La mélancolie est une sorte de d'ennui raffiné, le sentiment que l'on n'appartient pas à ce monde. Pour un mélancolique, l'expression "nos semblables" n'a aucun sens. C'est une sensation d'exil irrémédiable, sans causes immédiates."*²⁷³

El ensueño permanente como actitud de este exiliado ante el mundo equivale a la reconstrucción del objeto perdido, pero este objeto nunca había sido conocido, ni poseído. Como se ha analizado en los otros capítulos, el destinatario del mensaje de la extrema derecha era un receptor „colectivo”, la masa y un tiempo futuro, porque el mensaje no comunicaba nada en referencia al presente histórico. La ensoñación consistiría en la construcción de este mismo mundo, pero esta vez desde su pérdida, de aquí que los estados del autor vacilen entre la renuncia y la ensoñación entusiasta, una estrategia para huir de la aceptación responsable de la derrota de su ideología

²⁷³ Op. cit., Cioran, edición Gallimard, p. 521.

Conclusiones

La recepción de la obra de Cioran ha consagrado un canon de interpretación de los textos basado en la biografía que el propio autor se construye a partir de lo que escribe: el autor exiliado en Francia y reconocido por la crítica francesa, un autor de origen rumano, pero un *apátrida*. Así como las fechas históricas han tenido un papel fundamental en la escritura de sus textos, el contexto de recepción de su obra ha sido definitorio en la interpretación de los textos.

El mismo trabajo del autor de construirse una biografía a través de los mensajes de su obra plantea preguntas a la crítica literaria. ¿Es filósofo o ensayista literario? ¿Es un autor rumano o francés? ¿Es Emil Cioran o Cioran? ¿Cómo se definiría la escritura de Cioran, dado que no se trata de textos con un significado, un contenido fijado, sino de una producción permanente de textos que se prolonga hasta la muerte del autor?

Las preguntas enumeradas surgieron a la hora de leer los textos de Cioran por un lado y, en paralelo, el análisis de su obra realizada por la crítica. . Al leer el conjunto de sus textos, en apariencia el lector se encuentra con diferentes temas y con un cambio de lengua y de discurso: la retórica de un discurso de extrema derecha en la primera parte de la obra y la melancolía, el escepticismo, el aburrimiento, etc en la segunda parte. Sin embargo, estos dos discursos no solo están conectados, sino que el segundo representa la huella y la permanencia del primero.

Tras la derrota de los movimientos de extrema derecha, Cioran guardó, a través de su obra, un duelo, una especie de luto por la caída de los ideales a los

que se había adherido en la década de 1930 y por la desaparición de la figura de la Autoridad, presente en sus textos bajo diferentes formas de elogio: del líder, de Dios o del bárbaro.

Lo que se pone en evidencia es que no existen dos autores, un Emil Cioran y un Cioran, sino que se trata de una trayectoria que discurre a través de los años y de distintos contextos ideológicos, de un paso de una firma a la otra. La intención del autor ha sido maquillar, silenciar a Emil Cioran, y dar paso a Cioran, el autor francés. Ubicarse en la posición de autor *fronterizo*, desde el punto de vista lingüístico y argumentativo, es una estrategia del propio autor que la crítica retoma y amplifica posteriormente. No se trata solo de la frontera lingüística, espacial e ideológica, sino de la indeterminación como táctica para maquillar la pertenencia a una ideología. El autor de la paradoja, del nihilismo, que construye su discurso en base a negaciones, sería una síntesis de las etiquetas que la crítica literaria ha empleado al referirse a Cioran. Es precisamente *la indeterminación, aceptada y promovida por la crítica*, lo que ha consolidado la recepción sesgada de la obra de Cioran y la falta de una lectura crítica de sus textos. En consecuencia, cuando se investiga la recepción de sus textos, emerge la figura de Cioran, la figura que el propio autor quiere que perdure, y no el autor Emil Cioran, su pasado rumano que permanece silenciado o dulcificado para poder ser justificado.

Las estrategias empleadas por el autor han determinado una recepción *contradictoria* de su obra: por un lado es un escritor leído y muy editado, sin un aparato crítico previo que señale su pasada filiación con la extrema derecha, y por otro lado, existen fragmentos de su obra poco conocidos u omitidos. Al llevar a cabo un recorrido por la obra de Cioran y sobre todo por los volúmenes que se han escrito sobre su obra, que reflejan la manera en que la crítica ha comprendido y divulgado el mensaje de la obra de Cioran, surgen dos preguntas: ¿Quién es Emil Cioran? ¿Quién es Cioran? ¿Cuál es la relación entre los dos nombres?

La crítica se ha centrado solo en el discurso como texto, en el aspecto lingüístico de sus textos y la organización de las palabras (metáforas, escritura fragmentaria), los tiempos verbales, el papel de los pronombres impersonales, etc, sin tomar en cuenta el aspecto progresivo del discurso-texto, es decir el contexto, el mensaje, el interlocutor. Como se ha demostrado, no solo existe una intertextualidad, identificable a nivel de significados y significantes en los textos ideológicos de la extrema derecha rumana de la década de 1930 y los textos del Cioran francés, sino que esta misma intertextualidad contribuye a la creación del discurso de Cioran, lo que Norman Fairclough denomina una “intertextualidad constituyente”. La pregunta que se plantea es si hubiera existido el autor posterior, sin sus primeros discursos-textos de extrema derecha. ¿Hubiera existido Cioran sin Emil Cioran?

Las fechas y los acontecimientos históricos exactos se encuentran completamente silenciados en sus textos a nivel de significado. En su obra no existen referencias directas a estos acontecimientos, aunque el autor era testigo de ellos. Sin embargo, el contexto histórico está presente de una forma mucho más profunda a nivel de significantes y, a partir de los lazos entre estos significantes, se mantienen y reconstruyen los mensajes de extrema derecha. Estos mensajes constituyen su discurso-texto, si consideramos el texto como un continuum entre la obra en rumano y la obra francesa.

En cuanto a esta relación del texto con el contexto-discursivo, la crítica francesa y sobre todo rumana ha eludido diferentes preguntas que hubieran determinado otra lectura de su obra: ¿a quién se dirige Emil Cioran?, ¿a quién se dirige Cioran?, ¿en qué contexto escribe los textos?, ¿cuál es la relación de este texto con su contexto histórico y sobre todo autobiográfico?, ¿cuáles son las huellas que este contexto deja en el discurso-texto?

Este discurso-texto no solo se escribe, sino que también circula entre los lectores y su difusión se acopla a un mensaje y a un tipo de lector. Esta difusión y lectura del discurso-texto da pistas sobre los receptores y el paradigma de

recepción de la obra de Cioran. Se debe diferenciar entre los lectores directos de sus textos y la crítica literaria que rescribe y posiciona el discurso-texto de Cioran en el macro-discurso actual.

Si ponemos el foco en el contexto de la recepción, veremos que el marco histórico del discurso-texto ha cambiado de forma radical. Es decir, los acontecimientos históricos concretos que marcaron el discurso político de la década de 1930 difieren del marco discursivo de la década de 1990. El discurso político colectivo ha cambiado completamente, tras una etapa intermedia de más de cuarenta años en la que se han condenado los crímenes de la ideología de extrema derecha y el Holocausto. En cuanto a la recepción crítica, dado que Cioran ha vivido en dos países, debe contemplarse tanto la francesa como la rumana y la diferencia que existe entre ellas, si bien guardan similitudes.

El receptor del discurso del texto de Cioran es diferente al receptor rumano de los años treinta. Y sin embargo, Cioran ha sido editado y publicado tras la década de los años noventa sin aparatos críticos que indiquen su aportación a la ideología de la extrema derecha. Los libros que publicó en Rumanía han sido leídos y recibidos, tras cuarenta años de censura, con aplausos por la gran mayoría de los críticos. Su discurso ha sido reeditado, releído, redistribuido e incluido entre los discursos hegemónicos, dado que Cioran no ha sido un autor contestado en Rumanía. ¿Qué críticos pusieron en circulación a Cioran sin una lectura crítica? Resulta innecesario citar nombres, ya que son la mayoría de los que escribieron sobre su obra en Rumanía. Los que realizan una lectura crítica de sus textos son una excepción. Una aparente paradoja que se da es que el lector ha cambiado, en Rumanía no hay un Gobierno de extrema derecha, pero la recepción del autor se hace dentro del mismo paradigma de los años treinta.

Uno de los desencadenantes de la recepción contradictoria de la obra de Cioran en Rumanía es la censura a la que fue sometida durante cuarenta años, durante el periodo de la dictadura, hasta 1989. Esta censura despertó el interés

de los editores y lectores por las obras censuradas, pero como estos autores vivían en Europa, representaban en el imaginario colectivo un retorno a un lugar del cual habían sido apartados, el retorno a Europa. En consecuencia, la obra de la diáspora literaria rumana ha sido leída y analizada en función de una Rumanía *imaginada y deseada* que los lectores suponían que había seguido existiendo en el exilio y cuya reintegración iba a confirmar, precisamente, la pertenencia a Europa de la cultura recién salida de la dictadura. Como resultado de esta tendencia, no se aceptaban críticas a la Rumanía *européa*, y los autores del exilio no estaban leídos por sus textos, sino para empezar porque representaban a los otros, a la Rumanía europea. Esta tendencia podría explicar la recepción de la obra de Cioran en la década de 1990, cuando los discursos de extrema derecha del autor no se ocultaban por completo. En aquella época también se reeditaron los textos ideológicos de algunos líderes de la extrema derecha rumana, como Corneliu Zelea Codreanu u Horia Sima, sin que hubiera un aparato crítico que condenara sus mensajes.

En el mes de agosto de 2015 se aprobó en Rumanía la ley contra la propaganda legionaria, que retoma las previsiones fijadas por la ordenanza de 2002 en cuanto a la prohibición de las organizaciones y los símbolos con carácter fascista. Como se ha explicado, el movimiento legionario en Rumanía fue un movimiento de extrema derecha que preparó el terreno ideológico para la ulterior dictadura del General Ion Antonescu y la alianza de Rumanía con la Alemania nazi.

Esta ley ha abierto un debate en el país y algunos historiadores han salido en defensa de personalidades históricas o escritores del régimen de Antonescu. La ley ha puesto en evidencia a estos simpatizantes nacionalistas del movimiento legionario de los años cuarenta, que se oponen a una lectura crítica de los autores del periodo mencionado, a los que consideran parte constituyente del discurso cultural rumano hegemónico. En lugar de hablar de los crímenes cometidos durante los años en los que dominó la ideología de

extrema derecha, las voces públicas y oficiales han tratado de dulcificar la imagen del movimiento legionario al presentarlo como un movimiento ligado a la formación de unas élites nacionales, opinión defendida en 2015 por el historiador Radu Ciuceanu.

El historiador Adrian Cioflâncă, miembro de la Comisión Internacional para el estudio del Holocausto en Rumanía, comenta que la ley ha sacado a la luz a los neolegionarios de Rumanía. Combate las ideas de Ciuceanu, que es esquiva a la hora de condenar el movimiento legionario, dado que muchos de sus miembros formaron parte del movimiento de resistencia contra la llegada al poder del comunismo en 1945. Cioflâncă, sin embargo, defiende que el movimiento legionario era anticomunista, como un resultado de su antisemitismo. En nombre de esta defensa contra la instalación del comunismo, los representantes de las élites culturales hegemónicas actuales han silenciado los crímenes perpetrados por el movimiento legionario y la responsabilidad de las élites culturales de los años treinta en la divulgación y difusión de los mensajes de la extrema derecha.

Por otro lado, lo que las “élites” intelectuales han invocado en 2015 en la defensa de autores como Mircea Eliade, Emil Cioran o Mircea Vulcănescu es que son autores que pertenecen precisamente al discurso canónico, hegemónico, con lo cual no se puede legitimar otra lectura de los textos de los autores mencionados. La idea que se desprende de este debate del año 2015 y de los textos de Cioran analizados en intertextualidad con los textos ideológicos de su época es que la ideología de extrema derecha ha sido un elemento *constitutivo* del discurso nacionalista rumano y lo sigue siendo a fecha de hoy. La respuesta a la pregunta “¿qué es la cultura rumana?” conlleva la inclusión de los mencionados autores como autores canónicos de la cultura del país y, en consecuencia, ni siquiera a fecha de hoy se realiza una lectura crítica de sus obras fuera del contexto nacionalista.

Precisamente la defensa de conceptos como la “identidad” o la “cultura nacional” sin desprenderse de los autores hegemónicos ha hecho imposible una lectura crítica de la obra de los autores. Hasta la fecha, no se ha publicado ninguna edición con una introducción crítica a las obras de estos autores que señale que eran simpatizantes de la extrema derecha. La gravedad de esta recepción se amplifica si se tiene en cuenta que son autores cuyos textos y mensajes se difunden a través de los manuales escolares y las ediciones canónicas promovidas por las instituciones culturales y la élites intelectuales rumanas actuales.

Por otro lado, el hecho de que estos autores hayan escrito en el extranjero da también una pista sobre la falta de cambio del discurso marco, el discurso político sobre la relación actual de Rumanía con Europa. El hecho de que Emil Cioran se haya transformado en Cioran, un autor canónico en Francia, reconocido mediante distintos premios, lo ha convertido también en un autor de culto en Rumanía, representativo para la ensayística rumana. La recepción no es de la obra de Cioran, sino de un autor reconocido por la crítica francesa, el autor exiliado, el autor francés que ha dado un marco y un nombre a la cultura rumana minoritaria.

La recepción de su obra adquiere así una dimensión colonial. La periferia se reconoce como una parte de Europa a través de su élite y, en consecuencia, el discurso de esta élite nunca será contestado, ni siquiera leído, porque más que un contenido constituye un símbolo: el discurso-texto reconocido, validado por el centro y traducido a la periferia. Reconocemos aquí la misma perspectiva que el autor tenía sobre Europa, a la que le pedía la legitimización de la cultura periférica como una parte de la cultura europea en la medida en que se asemejaba a lo europeo visto como un modelo. Europa sigue siendo el espejo para la recepción de los textos de Cioran, incluso tras la década de 1990.

Un elemento fundamental en el discurso hegemónico cultural rumano contemporáneo es la relación de los autores mencionados, cercanos a la

extrema derecha, con Europa. Incluso a fecha de hoy, la lectura de sus textos, escritos en la década de 1930 se realiza desde una perspectiva benévola, que les concede el estatus de “nuestros autores europeos”, lo que impide una lectura crítica y una denuncia de la ideología que aflora en sus obras.

Esta es una de las razones por las que la ley contra la propaganda legionaria de 2015 ha generado tanta polémica, ya que no solo pone el foco en las obras ideológicas de los años treinta, sino también sobre el actual discurso hegemónico y sus escritores canónicos. Tras la aplicación de la nueva ley, libros como *La transfiguración de Rumanía*, revisado por el propio Cioran en su edición de 1991, debería reeditarse con un aparato crítico que especifique que se trata de un texto de extrema derecha. Las disputas del actual discurso público en Rumanía se profundizaron precisamente por la demanda de reinterpretar los textos de autores considerados como figuras constitutivas del discurso cultural “nacional”. Es una prueba de que la recepción acrítica que se ha llevado a cabo en los últimos veinte años está muy enraizada y es parte del actual discurso cultural hegemónico.

Si en el año 2015 la crítica literaria se ha posicionado contra la ley que condena la propaganda legionaria, exculpando a Cioran de sus responsabilidades como autor de textos de extrema derecha, en 2014, acogía con simpatía el gesto de un ciudadano rumano que halló y adquirió en Francia unos manuscritos de Cioran y los donó a la Biblioteca de la Academia Rumana. De este modo devolvía la obra del “autor europeo” Cioran a su país.

Se vuelve a inscribir un posicionamiento cultural dentro de la periferia, como posición interiorizada por las élites rumanas, lo que determina la permanente relación con Europa, como una relación de espejismo.

El reconocimiento que la obra de Cioran tuvo en Francia radica en gran medida en la recepción sin crítica de sus textos. Si en Francia lo hubieran considerado un autor de extrema derecha, probablemente no habrían editado

su obra rumana con tanta velocidad, ni se habría maquillado o negado la ideología del autor.

En este reconocimiento reside la falsa lectura que domina la recepción de Cioran: si me reconozco en estos textos, tal y como han sido recibidos en Francia, me reconozco como cultura europea, no periférica, me veo a mí mismo a través de los ojos del otro. Así se explica el silencio que durante años ha guardado la crítica rumana sobre los textos que Cioran escribió en los años treinta y que marcaron de forma definitiva su escritura. Y también que los primeros estudios en esta línea se escribieran en Francia (Alexandra Lavastigne, 2001) y parcialmente en Rumanía (Marta Petru, 1999).

La ley de 2015 no solo hace referencia al movimiento político de los legionarios, sino que evidencia que el discurso constitutivo de la cultura rumana, con el periodo de entreguerras como su máximo momento de modernización, es un discurso tejido por varios autores de extrema derecha. En este sentido, la crítica rumana ha tenido un papel fundamental a la hora de maquillar el discurso político de Cioran.

El objetivo de este trabajo ha sido desentrañar las ideas que subyacen en los textos de Emil Cioran, en función de la época en que fueron escritos, con el objetivo de demostrar que no existen dos Cioran, como la crítica sugiere tanto en Francia como en Rumanía, sino solo uno, que no experimenta cambio ideológico alguno. Es la crítica la que genera dos Cioran para exculpar su discurso de extrema derecha, que considera, como el propio autor declaró, “un error de juventud”.

Al analizar la trayectoria de la recepción de la obra de Cioran en sus tres momentos clave —Rumanía en los años treinta, Francia, y Rumanía en los años noventa—, se ha comprobado que existe un vacío de interpretación de la recepción de sus textos, una interpretación sesgada.

A pesar de que la obra francesa se constituye como una negación de los textos rumanos, solo se trata de una reescritura de estos textos en otro contexto. La clave para la comprensión de la obra posterior de Cioran se encuentra en los textos escritos en rumano, sin los cuales la obra francesa no hubiera existido.

Para mostrar esta continuidad ideológica entre los distintos textos se han utilizado conceptos definidos desde el campo del análisis del discurso, la descolonialidad y algunos conceptos psicoanalíticos.

El análisis del discurso permite comprender los textos en una relación progresiva, no como un conjunto de significados cerrados, sino como mensajes que se producen en un contexto y que se reinterpretan, reescriben y divulgan en función de los interlocutores (Teun A. van Dijk) En consecuencia, la autoría del texto se completa por la recepción del texto, dado que en el texto de Cioran encontramos un texto ideológico, un discurso político que apostaba por la creación de un mensaje que modifique el contexto histórico.

Para subrayar la relación entre el contexto, como lugar geográfico e ideológico, y el texto se han usado conceptos de la descolonialidad (Ramon Grosfoguel y Walter Mignolo), como el racismo epistémico y el colonialismo del poder. Los dos conceptos explican cómo se generan y funcionan las jerarquías entre distintas culturas en función de la relación de poder que existe entre sus sistemas de pensamiento o conocimientos, y cómo estas jerarquías determinan el silencio y la falta de reconocimiento de algunas culturas. Precisamente para explicar cómo se realiza esta construcción del otro, del semejante visto en los textos de Cioran como el Otro, la alteridad radical que no se puede asumir se han usado los conceptos psicoanalíticos basados en la construcción del Ideal del yo, el discurso de las masas y la melancolía como un trabajo de duelo explicados. (S. Freud, Jacques Lacan)

Para hablar del discurso de extrema derecha de Cioran es necesario reconstruir el contexto que rodeó la escritura de su obra temprana desde una

perspectiva histórica y establecer la intertextualidad horizontal y vertical de los discursos de extrema derecha y los textos de Cioran. A nivel temporal el discurso ideológico de extrema derecha tiene una gran tradición en Rumanía. Consolidado en torno al discurso nacionalista, experimenta su gran difusión y aceptación entre los lectores durante la década de 1930, en los años previos a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, sus primeras manifestaciones se remontan al siglo XVI, donde ya existen textos que se cuestionan qué significa ser rumano. Esta intertextualidad vertical en el tiempo ha experimentado momentos de gran intensidad, como en 1848, cuando los poetas románticos rumanos, al abordar la cuestión nacional, planteaban la idea de una comunidad orgánica y en oposición al extranjero.

Es a partir de entonces cuando empiezan a detectarse los primeros indicios de antisemitismo: el otro, el extranjero, visto como una amenaza para la nación y la cultura minoritaria. El auge del nacionalismo y antisemitismo lo ha marcado el año 1927 y el movimiento Guardia de Hierro cuando se había convertido en el discurso hegemónico.

Esta es la época en la que se inscriben los textos ideológicos de Cioran, cuyo discurso, dado el contexto, no es algo singular, sino que entronca con las soflamas de la extrema derecha de los años treinta en Europa.

En consecuencia, para reconstruir esta intertextualidad horizontal se han analizado conceptos clave del discurso de la extrema derecha europea que se identifican en los textos de Cioran con las modificaciones correspondientes a un discurso de extrema derecha de la periferia de Europa.

La investigación apuntó hacia la identificación de las peculiaridades del discurso nacionalista rumano para explicarlo posteriormente en los textos de Cioran. En Rumanía y en los textos rumanos de Cioran se ha definido el nacionalismo étnico como base ideológica para fundamentar un discurso político identitario. (A. Smith, E. Rénan, Roger Griffin) Dentro de este contexto histórico de los años

treinta, hace falta especificar el papel de las élites y de la *intelligentsia* en el proceso de construcción de este discurso político y encuadrar a Cioran dentro de esta *intelligentsia*. La relación entre las élites y su papel en la legitimización y divulgación del discurso de la extrema derecha se refleja en las obras de los autores de la generación de 1927 (Mircea Eliade, C. Noica). Se destaca la relación entre la *intelligenstia* y la nación, el papel de la *intelligentsia* a la hora de forjar un proyecto identitario, y el interrogante sobre el concepto de ciudadano que aparece en la época, siempre vinculado a una comunidad etnicista, vista como un organismo. Sin establecer este contexto, es imposible comprender en su totalidad los textos rumanos de Cioran.

A la vez se matiza cómo queda plasmada la ideología de extrema derecha en los textos franceses de Cioran definiendo el concepto de *ideología* y las fluctuaciones del discurso totalitario tras la Segunda Guerra Mundial. La relación entre el discurso de extrema derecha y la figura del autor (emisor de un mensaje) – propagandista en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial fue analizada por Th. W. Adorno en *Ideología y Ensayos sobre la propaganda fascista*. Además, las aportaciones de Hannah Arendt en relación al funcionamiento de la masa dentro de un discurso totalitario y la posición de la minoría judía en las sociedades en construcción de Europa del Este con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial ofrecen una pista para entender los textos xenófobos del Cioran rumano.

No solo se debe reconstruir el contexto histórico, sino que se debe definir y explicar cómo funciona la ideología, el pre-discurso de la época, y cómo este se modula en los textos de Cioran.

En los textos franceses de Cioran, el discurso político se ha analizado mediante conceptos tomados del psicoanálisis, que ayudan a destapar y comprender el significado oculto en el “texto francés”. Las comillas indican que se trata de un texto escrito con la intención de ser diferente, de esconder los textos rumanos, pero precisamente por eso, el mensaje del texto rumano sigue presente en

estos textos. El análisis lingüístico de los textos insiste en la relación emisor-receptor que define su texto, dado que se trata de un texto político, aunque Cioran se defina fuera del escenario de la Historia (en la época francesa) se realiza con el apoyo de conceptos del psicoanálisis: la identificación, la ambivalencia y la figura del líder como Padre por un lado, retomando la utilización de los conceptos mencionados por S. Freud en *El malestar en la cultura*, *Tótem y tabú*, *Psicología de las masas y análisis del yo*.

Por otro lado, para analizar la relación del autor con el otro, su semejante - el debate sobre las minorías es una constante en sus textos- y con el gran Otro, la alteridad radical, se utilizarán conceptos definidos por J. Lacan. Para identificar la relación entre el discurso colectivo y la forma en que se concreta este discurso en el caso de Cioran hace falta relacionar sus textos con sus vivencias (el cambio de país, idioma, la caída del fascismo), y los conceptos del psicoanálisis ofrecen una comprensión del texto.

Para identificar las similitudes y la continuidad de los elementos ideológicos de extrema derecha, a pesar del cambio de idioma y del aparente cambio de ideología, se analizan dos textos con un aparente paralelismo en sus temas: el texto en rumano *La transfiguración de Rumanía*, en su edición original de 1936, y no en la revisada en 1991 por el propio autor, que suprime los capítulos antisemitas; y *Un pueblo de solitarios*, publicado en 1956 en Francia e incluido en el volumen *La tentación de existir*. La continuidad entre los textos de estas dos épocas se basa en la ambivalencia: en los textos franceses el autor afirma y niega a la vez el trasfondo ideológico. Un análisis superficial del significado de sus textos no permite encontrar una huella ideológica, pero si se relaciona el texto de 1956 con los publicados con anterioridad, se observa que perduran los mismos temas y que la ideología se manifiesta a través de su negación, no afirmación, una construcción ideológica al revés. En cuanto a la estructura del texto también destacamos el cambio de escritura, optando esta vez por la escritura fragmentaria, la negación y no la retórica interpelativa del lector. Sin

embargo, en *Un pueblo de solitarios*, el impersonalismo, el uso del *se*, del presente eterno, sitúa otra vez a los judíos en la abstracción, en una construcción imaginaria.

La transfiguración de Rumanía es un ensayo programático para la obra posterior de Cioran, ya que contiene todas las ideas que estructurarán sus textos, aunque estén presentes bajo la forma de la negación. El libro despliega un ritual y un arsenal propagandístico en el que se dan cita el discurso de la extrema derecha y la simbología ortodoxa, que se manifiesta a través de las metáforas.

Uno de los símbolos recurrentes en la obra del autor es el sacrificio fundador, que en *La transfiguración de Rumanía* es la herramienta para justificar el uso de la violencia. El texto se vuelve un manifiesto de exaltación de la violencia mediante la creación de las diferentes amenazas y enemigos a la nueva nación: la cultura amenazada, el enemigo interno, el judío. La imagen del sacrificio vuelve a aparecer en su obra francesa como sello del pacto que existe entre el líder, como figura de la Autoridad, y la masa.

Otra cuestión relevante a tener en cuenta es cómo Cioran anula en sus textos el presente histórico, el acontecimiento. El autor exporta esta técnica a sus obras francesas, comenzando por el ensayo-frontera *Sobre Francia* (1941), “la transfiguración” de la historia en función de un proyecto uniformizador, dirigido hacia el futuro, en el caso rumano, el proyecto de la creación de la nación.

El nacionalismo basado en la visión organicista de la nación se construye mediante la proyección del otro, el semejante que a la vez es el enemigo de la nación. Todos estos textos están marcados por un punzante antisemitismo, que no solo está presente en el pensamiento de Cioran, sino también en el de la gran mayoría de los autores rumanos del periodo de entreguerras. En paralelismo entre los textos del ideólogo de la extrema derecha Corneliu Zelea

Codreanu y los textos de Cioran se basa en la anulación del discurso político en favor de la retórica y la interpelación, la visión sobre la nación como una ontología étnica (S. Antohi) y orgánica a la cual se pertenece por derecho de sangre, el extranjero como enemigo cuya eliminación se presenta como un proyecto de construcción de la dicha comunidad orgánica, el elogio de las figuras colectivas como “la iglesia”. Pero para llegar a la construcción de esta comunidad orgánica, se debe asegurar la “pureza” del cuerpo orgánico, la visión que se tiene sobre la nación, lo que implica eliminar al otro, al diferente. Este otro llega a ser una construcción, una invención imaginaria que delimita el “nosotros”. En esta construcción, Cioran se aleja de los textos de Codreanu, dado que en su caso se trata de textos que se leen, no se recitan desde una tribuna y vestirán una retórica diferente. No obstante, seguimos estando en la pseudoenunciación, dado que el objetivo de la construcción lingüística no es tanto la comunicación semántica, la transmisión de un mensaje, sino la adhesión de las dos figuras entorno al mensaje que se transmite. El objetivo del texto-manifiesto no es comunicar, sino construir una realidad, y para ello necesita como interlocutor al lector, al contexto.

No debe olvidarse que en 1936 Cioran se dirige a una masa de lectores que son simpatizantes de la extrema derecha, con lo cual la principal función del texto es lograr que estos se identifiquen con el mensaje del texto. El objetivo del texto es que, a través de su mensaje construya el Ideal del yo y así se produzca la identificación de todos los sujetos con este mensaje.

Tanto en los textos de 1936 como en los posteriores vemos que el presente se cosifica, desaparece por la necesidad que experimenta el sujeto de identificarse con una imagen construida que dé una explicación a su presente. En el caso de Cioran esta imagen es lo que considera el marasmo histórico de los rumanos, al que llama “cultura adámica”. El “nosotros” que usa el autor puede ser un impersonal “se” o puede ser todos los demás. El objetivo es lograr

la adhesión al mensaje y construir, a través de este mensaje un interlocutor múltiple.

En la fase actual de análisis de los textos franceses, al realizar la lectura en paralelo con los textos rumanos, surgen varias preguntas. ¿Podemos hablar de una repetición del mismo texto? ¿Cioran recuerda o rememora su pasado? Otra vez nos apoyamos en las diferenciaciones que se hacen desde el psicoanálisis (Freud – el concepto de la repetición) sobre las diferencias entre recordar, rememorar y repetir. Recordar tendría que ver con una elaboración, mientras que el texto francés de Cioran, deshace un discurso. Rememorar se refiere a algo que nunca se olvida, que queda latente en el lenguaje. Es el punto de trabajo en que desciframos cómo reescribe el texto rumano en el texto francés mediante la utilización de los mismos temas, pero con otro lenguaje y otros símbolos. El rechazo del extranjero se había convertido, para muchos autores de los años treinta, en una forma de desplegar su patriotismo. Cioran construye también la imagen del judío, como un plural imaginario donde la comunidad se define en la medida en que representa un peligro para la unidad de la nación imaginada.

En sus textos franceses, el autor se esconde tras la indeterminación para construir un mensaje ideológico destinado a un lector diferente. Domina el significado elíptico, la omisión del significado pronominal. El “nosotros” podría ser un “se”, porque es una no-persona. Rumanía y Europa dejan de ser espacios históricos y políticos concretos para transformarse en espacios ideológicos. Esta omisión de los interlocutores concretos demuestra la huella de la ideología dentro del texto francés de Cioran (son distintos textos, pero se puede llamar “texto francés” porque es un continuum a nivel de forma y mensaje): el mensaje deriva precisamente de este vacío entre los significados que no se enlazan entre sí, en el juego entre lo que se dice y lo que se oculta.

El funcionamiento de la equivalencia entre *nosotros* y *se* aparece cuando se analiza la figura del judío en singular (tanto en los textos rumanos, como en

los textos franceses). El judío en el texto de Cioran aparece precisamente como la abstracción, el lugar del se. El judío personifica precisamente la diferencia que hace que el prójimo, el semejante, el “pequeño otro” se convierta en “el Otro”, la diferencia que inquieta. Por eso en sus primeros textos Cioran describe como *no* son los judíos y no como *son*, porque se trata de una imagen ideológica. No obstante, detrás de esta imagen ideológica destaca la imposibilidad de acercamiento a esta figura que es su semejante y sobre la cual se crea lo que Z. Bauman considera la imagen espectral del prójimo, que refleja y a la vez aleja.

En el ensayo *Un pueblo de solitarios* (1956), aunque Cioran varía en apariencia su discurso, el antisemitismo sigue estando presente. El punto en común entre este texto y sus posteriores menciones a los judíos, y los textos rumanos, es precisamente esta imagen espectral, que hace que los judíos aparezcan como una comunidad imaginaria. Cioran sigue ofreciendo una visión del judío como ese Otro radical, la diferencia que la Historia no puede aprehender, asimilar, interiorizar y en consecuencia se mantiene como una amenaza. Es en este punto donde el texto francés conecta, da continuidad al texto antisemita rumano.

La imagen espectral, irreal, del judío, que el autor construye en los primeros textos a través de la negación, de lo que el judío no es, se concreta en este ensayo mediante el uso de la indeterminación, expresada a través de sustantivos colectivos y abstractos: “*peuple*”, “*destin*”, “*histoire*”. A la vez, estos sustantivos de significado amplio y abstracto no aceptan un determinante concreto. Así es que la imagen del “pueblo judío” se convierte en una construcción imaginaria que se desarrolla en el campo de la abstracción, donde el contexto puede completar el significado de las palabras.

Los discursos-textos de la extrema derecha se construyen en torno a significantes vacíos, como “patria”, “extranjero”, “líder”, “Dios”, que se llenan de significado en función del contexto de uso y del interlocutor. El mensaje se crea precisamente mediante la relación que se establece entre estos

significantes. Si en *La transfiguración de Rumanía* (1936) el judío aparece como “lo que no es”, en *Un pueblo de solitarios* (1956), se presenta como un significante vacío que aglutina todos los lugares comunes del antisemitismo: el pueblo del permanente exilio, un tema con el cual Cioran se va a identificar. El autor sigue usando la ambivalencia, como en el texto rumano, y la paradoja.

Cuando Cioran se traslada a París escribe *Sobre Francia*, un ensayo donde, a través de su mirada de escritor de la “periferia”, retrata una Francia decadente. Aunque se encuentre en la Francia ocupada, no hace ninguna referencia a la *Ocupation*, y retoma la jerarquía y clasificaciones de las culturas, tal y como hace en *La transfiguración de Rumanía*. El *lugar* como construcción ideológica tiene un papel peculiar en la estructura del discurso, porque no existe como realidad histórica y geográfica, es solo una construcción abstracta, la proyección de su discurso que no se acopla a la realidad histórica concreta. El *lugar* es solo una recolocación de los significados de poder, de lo que se ha definido como relación entre un Centro y su periferia, de manera similar que en sus primeros textos rumanos. El concepto de racismo epistémico (R. Grosfoguel, 2003) nos da las herramientas necesarias para comprender la finalidad de las construcciones de Cioran: una jerarquización de las culturas y, en consecuencia, de los pueblos. La base de la definición de las culturas reside en las metáforas orgánicas, y el otro, el semejante, desaparece como referencia. Solo existe la figura del Otro, la alteridad que atrae y produce rechazo a la vez. Este Otro será en los textos franceses —que empiezan con *Sobre Francia*, aún escrito en rumano — el *bárbaro* y el *fanático*.

En adelante, Cioran seguirá su construcción sobre Rumanía dentro de un relato colonial. El autor define y constituye este lugar —Rumanía en sus primeros años, y los Balcanes en su etapa francesa— en relación a las semejanzas que guarda con el “centro”, que para él es Europa.

Así construye también la imagen del *buen salvaje*, que sería la figura que representa los Balcanes en relación con Europa. Si en los textos rumanos Cioran

clasifica a los miembros de la “nación” mediante la exclusión de los judíos, considerados un obstáculo en la creación de la propia “nación”, vista como una totalidad que Cioran imagina desde una posición de extrema derecha, en *Sobre Francia* clasifica las “culturas”, a las que considera “muertas” o vitales.

Es precisamente en su discurso sobre Francia, a la que achaca las mismas críticas que antes había hecho a Rumanía, donde identificamos la relación que establece el autor entre esa imagen del centro como equivalente del poder. Sus críticas a la decadencia de los dos países, en contraste con la vitalidad de las culturas alemanas o eslavas, construyen una fantasía totalitaria, donde el centro se erige como modelo.

La relación con este lugar (Rumanía, Francia, España, Alemania), sinónimo de una construcción ideológica, se teje en base a las “verdades” que estructuran su discurso de extrema derecha: un país grande, *lo posible* hecho realidad, el bárbaro, la vitalidad, etc. En su obra posterior, ya en francés, reconoce comunidades o culturas en función de estas “verdades” establecidas por él mismo, y en consecuencia silencia la historia concreta y los demás discursos. Así Cioran construye la realidad histórica mediante el discurso, una estrategia que ya había usado en los primeros textos rumanos. En nombre de sus valores “europeos” (el relato sobre Europa que el propio autor construye) instala un discurso racista. Ya que, si atendemos al concepto de racismo epistémico de Grosfoguel, que refiere al hecho de que ciertos pensamientos-conocimientos-culturas están borrados del discurso, observamos cómo Cioran trata de borrar en sus textos rumanos la cultura judía, mientras que en *Sobre Francia* celebra la vitalidad de la cultura alemana en comparación con la decadencia francesa, cuando la propia nación francesa permanece ocupada. Desde esta perspectiva regresa a la imagen de la patria como una “comunidad orgánica”, similar a la de sus primeros textos.

En las cartas que Cioran envía a Rumanía, su discurso cambia. Los textos tienen un destinatario concreto y, cuando escribe a sus padres, el autor se ciñe a la vida diaria y evita las referencias al contexto político que vive en Francia. Cioran solo habita un lugar ideológico y una realidad discursiva anclada en un discurso de extrema derecha. Sus preocupaciones no van más allá de las necesidades pragmáticas concretas, pero retoma sus tribulaciones por el fracaso de la extrema derecha cuando escribe a Mircea Eliade, sus amigos escritores rumanos con los que había compartido discurso antes de 1945.

A la ausencia de un contexto histórico en la obra de Cioran, a su ocultamiento intencionado, se suma un luto por la desaparición de la figura del líder, un trabajo de duelo que marcará los textos franceses del autor.

La figura del líder y el trabajo de luto por su pérdida como figura de la Autoridad que legitima esta “patria orgánica” constituyen el tema de su obra en Francia. La melancolía es la expresión de ese luto, y la escritura fragmentaria, la huída hacia la abstracción, representan el envoltorio del nuevo discurso de Cioran que, como en su primer libro, persigue “un cambio de cara” tras la derrota de los movimientos políticos de extrema derecha. De este sentimiento de pérdida es de donde nace la angustia típica de la melancolía que va desde la crítica al contexto, a las evaluaciones morales y a la estupefacción expresada mediante un discurso fragmentado.

La melancolía implica la negación, y esta negación del contexto llega hasta la negación del cuerpo, el último indicio identificable del autor. Cioran dedica largos fragmentos a hablar de sus síntomas, un abecedario de la hipocondría que significa la negación del Yo, al que el autor llega a hacer referencia en tercera persona. En vez de condenar su pasado y reconocerlo, Cioran guarda el duelo por la caída de sus ideales y anula de forma paulatina cualquier pretensión de autoría sobre sus escritos, a los que llega a nombrar “impresiones”. Se produce la identificación del Yo con el objeto perdido. El

título de su volumen en francés ya constituye una declaración en sí mismo: *Breviario de los vencidos*.

En la escritura fragmentaria los significantes vacíos intentan precisamente tapiar y a la vez maquillar el encuentro angustiante del autor con su pasado. Cioran construye un Yo, basado en los desechos de su ideología de derecha, en un texto que es autobiográfico, sin afirmarlo. La escritura fragmentaria implica el rehacer de un mensaje, un rehacer de forma constante, y a la vez la recreación de la autoría del mensaje. Con cada texto, Cioran pretende rehacerse, borrar a Emil Cioran.

El elogio de la melancolía o del nihilismo que Cioran realiza en su obra francesa, además de significar la elaboración de un luto por la figura del líder, no equivale a un sentimiento, sino a una posición del autor como sujeto ante el mundo, ante su contexto: el contexto histórico que ha atravesado toda su obra y la negación autobiográfica de este contexto que se refleja también en su obra.

BIBLIOGRAFÍA

Obra de Emil Cioran

Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, Humanitas, Bucarest, 1995.

Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, Humanitas, Bucarest, 1996.

Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, Bucarest, 1996.

Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, Bucarest, 1998, edición revisada por el autor.

Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Vremea, Bucarest, 1936.

Emil Cioran, *Scrisori din tinerețe*, Muzeul Literaturii Române, Bucarest, 1999.

Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, Bucarest, 1991

Emil Cioran, *Istorie și utopie*, Humanitas, Bucarest, 1997

Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, Humanitas, Bucarest, 1996

Emil Cioran, *Evreii - un popor de solitari*, Teșu, Bucarest, 2001

Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Humanitas, Bucarest, 1997

Emil Cioran, *Căderea în timp*, Humanitas, Bucarest, 1998

Emil Cioran, *Singurătate și destin*, publicistică 1931-1944, Humanitas, Bucarest, 1991

Emil Cioran, *Țara mea - - Mon pays*, Humanitas, Bucarest, 1996

Emil Cioran, *Scrisori catre cei de-acasa*, Humanitas, Bucarest, 1995

Emil Cioran, *Caiete*, Humanitas, Bucarest, 1999

Emil Cioran, *Caiete*, vol.1: 1957-1965, Humanitas, Bucarest, 1999

Emil Cioran, *Caiete*, 1966-1968, vol.2, Humanitas, Bucarest, 1999

Emil Cioran, *Caietul de la Talamanca*, Ibiza 31 iulie-25 august 1966, Humanitas, Bucarest, 2000

Emil Cioran, *Căderea în timp*, Humanitas, Bucarest, 1994

Emil Cioran, *Exerciții de admirație - eseuri și portrete*, Humanitas, Bucarest, 2003.

Emil Cioran, *Despre Franța*, Humanitas, Bucarest, 2014.

Emil Cioran, *Bréviaire des vaincus*, Éditions Gallimard, 1993

Emil Cioran, *Précis de décomposition*, Éditions Gallimard, 1949.

Emil Cioran, *La tentation d'exister*, Éditions Gallimard, 1956.

Emil Cioran, *Histoire et utopie*, Éditions Gallimard, 1960.

Emil Cioran, *La chute dans le temps*, Éditions Gallimard, 1964.

Emil Cioran, *Écartèlement*, Éditions Gallimard, 1979.

Emil Cioran, *Exercices d'admiration*, Éditions Gallimard, 1986.

Emil Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Éditions Gallimard, 1973.

E.M. Cioran, *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 2003.

Carta de Emil Cioran a su familia, con fecha de 8 de septiembre 1946, publicada en el volumen *Scrisori catre cei de acasa*, (Cartas a los míos), Bucarest, Editorial Humanitas, 1995

Bibliografia sobre Emil Cioran

Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco, l'oubli du fascisme*, PUF, Paris, 2002.

Armel Guerne, *Lettres a Cioran, 1955-1978*, Le Capucin, Paris, 2001.

Arșavir Acterian, *Amintiri despre Emil Cioran*, Humanitas, Bucarest, 2010.

Artículo de Ioana Pârvulescu, *România literară*, nº.44, Bucarest, 2008.

Avec Cioran, entrevista a Simon de Boué, la compañera de Emil Cioran "Lectures de Cioran", L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 31 – 32.

Bella Jalbert, *Le probleme du mal dans l'oeuvre d'Emile Cioran*, Tesis Doctoral, 2003, <http://www.fp.ulaval.ca>

Mario Martini, *Forme dell'impegno morale: Sartre, Adorno, Cioran*, Assisi, Porziuncola, 1991

C.R. Ornea, *Cioran y el nacionalismo*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2004.

CIOCÂRLIE Livius Caietele lui Cioran, Scrisul Românesc, Craiova, 1999

Constantin Cublesan, *Din mansarda lui Cioran*, Euro Press Group, Bucarest 2003.

Constantin Zaharia, *La parole mélancolique. Une archéologie du discours fragmentaire*, Editorial Univers, Bucarest, 1999.

COSTEA Ioan, *Sfârșitul istoriei după Cioran*, EuroPress Group, Bucarest, 2009

Cuvântul, No. 10 / octubre 2008, "Eugenism și biopolitică" (Eugenismo y biopolítica) Sorin Antohi y Marius Turda

Dabija Nicoleta, *Noaptea lui Cioran - - eseu metafizic asupra confesiunii lui Emil Cioran*, Contemporanul, Bucurest, 2011

Dobre Marius, *Certitudinile unui sceptic - Emil Cioran*, Editura Trei, Bucurest, 2008

Dobre Marius, *Studii și eseuri despre Cioran*, Junimea, Iași, 2013.

Eliade, Mircea, prefacio de *La rosa de los vientos*, libro publicado por Nae Ionescu, en Bucurest, 1937.

Enrique Lynch, *E. M. Cioran ante el espejo A propósito de la crisis del sujeto* *Revista de Occidente*, Nº 164, 1995, pags. 83-101.

Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Alfredo Andrés Abad Torres, *La reflexión metafísica de Emil Cioran*
Conferencia en la Facultad Ciencias de la Salud, 4/11/2004, Universidad Tecnológica de Pereira, en Colombia, en Comunicaciones UTP (comunicaciones@utp.edu.co).

Gregori Ilina, *Cioran - sugestii pentru o biografie imposibilă*, Humanitas, Bucurest, 2012.

Horia Patrascu, *Sentimentul metafizic al existentei*, artículo publicado en la revista *Timpul*.

Ilie Constantin, *Un complot între Balcanici* en ROMÂNIA literară, no. 9, 1998 mar 4.

Ion I. Moța, *Artă, luptă*, Revista mea, I, no. 11/12, 1935,

Ion Vartic, *Cioran naiv și sentimental*, Editura Apostrof, Cluj, 2003, p. 56

Ionel Necula, Cioran. *De la identitatea popoarelor la neantul valah*, Seculum I.O, Bucurest, 2003.

José Luis Rodriguez García, Las "claves" de Cioran, en *Turia*, revista cultural, Nº 17, 1991.

Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, Editorial Humanitas, 1992, Bucurest.

Gabriel Liiceanu, *Cioran: Itinerarios de una vida, Los continentes del insomnio. Entrevista*, Edic. Alfons en Magnanim, Valencia, 1995

Mariana Sora, *Cioran, jadis et naguère* (Entrevistas), L'Herne, Paris, 1988

Marta Petreu, *Cioran sau Schimbarea la față a României*, București, Ed Timpul, 2001.

Marta Petreu, *Cioran, un trecut deocheat*, Editorial Vremea Cluj, 2004.

Marta Petreu, *Cioran sau un trecut deocheat*, Polirom, Iași, 2011.

Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran* Biblioteca Apostrof Cluj-Napoca, 2008

Marta Petreu, *Cioran și schimbarea la față*, Cluj, 2001.

Michel Jarrety, *La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Press universitaires de France, Paris, 1999.

MIHĂILESCU Dan C., *Despre Cioran și fascinația nebuniei*, Humanitas, Bucurest, 2010.

Mircea Diaconu, *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, Editorial Cartea Românească, Bucurest, 2008

Mircea Diaconu, *Scrisorile lui Cioran*, en *Studii de filosofie românească*, p. 80, 2011, Bucurest, Editorial de la Academia Rumana, Instituto de Filosofia y psicologia Gh Rădulescu Motru

MORET, Philippe, *Tradition et modernité de l'aphorisme: Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal*, Libr. Droz, Genève, 1997.

Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, Desjonquères, Paris, 2001.

Moscovici, Serge, *Chronique des années égarées*, Stock, Paris, 1997,

Mugur Volos, *Filosofia social-politica a generatiei 1927*, Editorial Humanitas, Bucurest, 2006.

Natalia Izquierdo Lopez, *La dialectica de la subjetividad en Cioran*
Tesis doctoral (2003), CC de la Información, Dep. Sociologia VI – U.
Complutense de Madrid.

Necula Ionel, *Cioran - concepte și idei fundamentale*, Râmnicu Sărat, Rafet, 2012

Oltean Dan, *Mistica metafizica la Cioran*, Helicon, Timisoara, 1996.

Ornea Z., *Dreapta românească*, Editura Fundației Culturale Române, Bucurest, 1996.

Ovidiu Pecican, *Un caz de impostură*, en Contemporanul – idea europeana, volum: v. 3, anul: 1992 ian 31, numarul: 5

Patrice Bollon, *Cioran, l'hérétique*, Gallimard, Paris, 1997

Philippe Thiffreau, *Cioran ou la dissection du gouffre*, H. Veyrier, Paris, 1991.

POCOVNICU Daniel-Ștefan, *Emil Cioran și desparțirea de filosofie*
Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2011

Popa Lenuța, *Disperarea lui Cioran*, Muntenia, Constanța, 2007.

Sanda Sotlojan, *Au balcon de l'exil roumain à Paris : avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintila Horia*, L'Harmattan, Paris, 1999.

Simona Modreanu, *Cioran ou l'ironie comme stratégie du refus de Dieu*, Lille, 1997, Tesis doctoral.

Simona Modreanu, *Cioran*, Ed. OXUS, Paris, 2003.

Simona Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Editions du Rocher, 2003.

Sorin Lavric, *Generatia 1927*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2004.

Sorin Lavric, *Noica și mișcarea legionară*, (Noica y el movimiento legionario), Bucarest, Editorial Humanitas, 2007

Sylvie Jaudeau, *Cioran, ou le dernier homme*, J. Corti, Paris, 1990.

Traian Brăileanu, *Artă pentru artă*, Revista mea I, no. 7/8, 1936

Valentin Protopopescu, *Cioran in oglinda*, Editura Trei, Bucarest, 1998.

VARTIC Ion, *Cioran naiv si sentimental*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2000

Volovici, Leon, *Ideologia naționalistă și problema evreiască*, Editorial Humanitas "Ideología nacionalista y el problema judío", Bucarest, 1995.

William Kluback, *Ispitele lui Cioran*, Editura Univers, Bucarest, 1999.

Bibliografía general

A. Culioli, *Pour une linguistique de l'énonciation*, en Pierre Achard, *Langage et société*, Paris, 1992, vol. 61, no.1

A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Alastair Hamilton, *Introduction, The Appeal of Fascims*, The Macmillan Company, New York, 1991, EEUU.

Alexandre Kojève, *Notiunea de autoritate*, Editorial Tact, Cluj, 2015.

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado, Freud y Lacan*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2011,

Andrei Oisteanu, *Imaginea evreului in cultura romana*, Polirom, 2008, Bucarest

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2003

Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.

Arendt, Hannah, el capítulo *Race et bureaucratie*, en *L'imperialisme*, Points, Paris, 1982.

Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1982.

Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, 2005, Madrid, traducción de Guillermo Solana.

Assoun Paul-Laurent, *Que sais-je, Lacan*, Presses Universitaires de France, 2003.

Assoun, P-L, *L'entendement freudien*, 1984, Paris, Edition Gallimard.

Calsamiglia, H., & Tusón, A. *Las cosas del decir: Manual de análisis del discurso* (2ª , act ed.), Ariel, Barcelona, 2007.

Clark R, Fairclough N, Ivanic R, Martin-Jones M, *Critical language awareness* Lang. Educ. 4(4):249-60, 1989.

Cioran, *Cuaderno de Talamasca*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

Conversații cu Cioran, Editura Humanitas, București, 1992.

Colette Soler, *Pertre et faute dans la mélancolie en Des mélancolies*, Éditions du Champ lacanien, Paris, 2001. pp.58-59.

Conceptos freudianos, editado por Vicente Mira, Piedad Ruíz, Carmen Gallano, Editorial Síntesis, Madrid, 2005,

Constantin Noica, *Memo to The One –Above or The Cantemir Model*, Editorial Athena, Bucarest, 1995.

Constantin Noica, *Pagini despre sufletul romanesc*, Editorial Humanitas, Bucarest, 1991.

Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț*, Editura Nemira, București, 2001, capțitulo *Practicile sociale ale lecturii*.

David, R. Martin *La Notion d'aspect*, Paris, Klincksieck, 1980.

Dimitrie Cantemir es uno de los primeros escritores considerados enciclopédicos en el siglo XVII. Es el autor de *Descriptio Moldaviae* y otras obras en las que realiza una crítica de la sociedad de su tiempo.

Dominique Maingueneau, *L'énonciation littéraire I. Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, DUNOD, Paris, 1993.

Donna V. Jones, *The Racial Discourses of Life Philosophy, Négritude, Vitalism and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2010.

E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

E. Renan *¿Qué es una nación?*, Sequitur, Barcelona, 2007.

Fairclough N., *Language and Power*, Longman, London, 1989.

Fink, Bruce, *The Lacanian subject*, Princeton University Press, 1995.

Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo (Historia de la Guardia de Hierro) Rumanía 1919-1941* Ediciones Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1999.

Freud, Sigmund, *Eseuri de psihanaliza aplicata*, Bucuresti, Trei, 1994.

Freud, Sigmund, *Cinci lectii de psihanaliza*, Bucuresti, Mediarex, 1995.

Freud, Sigmund, *Doua psihanalize. Omul cu lupi. Cazul presedintelui*, Editorial Trei, Bucarest, 1995.

Freud, Sigmund, *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris, Payot, 1924.

Freud, Sigmund, *Totem și tabu* București, Mediarex, 1996

Freud, Sigmund, *Opere*, Bucuresti, Editura Stiintifica, 1991-1996

Freud, Sigmund, *Psicología de las masas*, Ed Amorrortu, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund, *Psicologías de las masas y análisis del Yo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1984, traducción de Luíz Lopez Ballesteros y de Torres.

Freud, Sigmund, *La malaise dans la culture*, édition Quadrige, Paris, 2004.

Freud, Sigmund, *Viitorul unei iluzii, în Opere esențiale, Studii despre societate și religie*, Editura Trei, București, 2009.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Gregor von Rezzori, *Sur mes traces*, Éditions du Rocher, Paris, 2004.

Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012.

Ioan Chindris, *Vocatia crestina a Scolii Ardelene*, en *Nationalismul modern*, Cluj-Napoca, 2001.

J. Goebbels, A. Hitler, *The Art of Lying*, London, 1945.

J. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Jan Blommaert y Chris Bulcaen, *Critical Discourse Analysis*, Annual Review of Anthropology, Vol. 29 (2000), Publicado en: Annual Reviews Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/223428>

Jaques Derrida-Elisabeth Roudinesco *Y mañana qué...*, Fondo de cultura económica, 2001, México.

Jean Baptiste Fages, *Para comprender a Lacan*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 2001, p. 67.

Joel Dor, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, Editorial Gedisa, Madrid, 1995.

Julia Kristeva, "Freud: la inquietante extrañeza", en *Cuadernos de investigación filológica*, 1994.

Julia Kristeva, *El lenguaje, este desconocido: introducción a la lingüística*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1988, p. 24.

Julia Kristeva, *Etrangers à nous meme*, Gallimard, Paris, 1998.

Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, Paris, 1987.

La Garde de Fer (Pour les Légionnaires), traducción Ion Marii Belmain, 1972, Grenoble, Editions Prométhée.

Lacan, Jacques, *Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1987

Lacan, Jacques, *Escritos I*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1971.

Lacan, Jacques, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1980.

Lacan, Jaques, *Encore*, Seuil, Paris, 1975.

Lacan, Jaques, *Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

Lacan, Jacques, *Seminario 11, El encuentro fallido con lo Real*, Amorortu Ediciones, Buenos Aires, 2001.

Lucian Boia, *Rumania, país fronterizo de Europa*, Editorial Humanitas, Bucarest, 2001.

Lucius T. Outlaw Jr., *On Race and Philosophy*, 1996, Routledge, London, capítulo "Racism and Philosophy".

Grosfoguel, Ramón, *Minorities, Racism and Cultures of Scholarship*, "International Journal of Comparative Sociology", London, Thousand Oaks and New Delhi Vol 47(3-4): 179-189 University of California, Berkeley, USA
Eric Mielants Fairfield University, (2006: 9-10)

O. Spengler, *La decadencia del Occidente*, Editorial Espasa libros, Madrid, 2011.

Patrick Charadeau, *Grammaire du sens et de l'expression*, Hachette Livre, Paris, 1992.

Pierre Naveau, « La névrose et le maître », en *Nouvelle revue de psychanalyse. Notre sujet supposé savoir*, Navarin Editeur, no. 68, Paris, 2008.

Quijano, Aníbal, *Coloniality and Modernity/Rationality*, Cultural Studies, 21:2, 168-178, Universidad de Berkeley, California, 4 de mayo de 2010.

Raillard, Sabine, *Freud, l'antisemitisme et la langue-mère, Le désir du sacré*, L'Harmattan, Paris, 1999.

Raportul Elie Wiesel, Raportul final al Comisiei Internaționale pentru Studierea Holocaustului în România, 2004.

Robert Griffin, *Modernismo y fascismo, La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Editorial Akal, Madrid, 2011

Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2007.

SL. Žižek, *Acto o melancolía*, del libro *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

Sl. Zizek, *¿Cómo leer a Lacan?*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2008.

Sl. Zizek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2001.

Smith, Anthony, D., *Nacionalismo y modernidad*, Ediciones Istmo, colección ciencia política, Madrid, 2000.

Sebastian, Mihail, *Jurnal, 1935-1944*, Humanitas, Bucarest, 1996.

Terry Eagleton, *Ideología, una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.

Th. W. Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista, psicoanálisis del antisemitismo*, Editorial Voces y Culturas, Barcelona, 2001.

Th. W. Adorno, *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971, p. 17.

Th. W. Adorno, *Minima moralia, reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid, Ediciones Akal, 2006 para la lectura de la metáfora del líder.

Th. W. Adorno, *Escritos sociológicos II*, vol. 2, Editorial Akal, Madrid, 2011.

Therbon, G., *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

Todorov, T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1988.

Todorov, T., *El descubrimiento de América*, Siglo XXI, México, 2003.

Todorov, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Editorial Júcar Universidad, Madrid, 1988.

V.N.Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York, 1973 citado en Terry Eagleton, *Ideología, una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.

Van Dijk, T. A. *¿Un estudio lingüístico de la ideología?*, en *Discurso, Cognición y Educación*, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile, p. 30.

Van Dijk, T. A. *Discurso y poder: Contribuciones a los estudios críticos del discurso*, Gedisa, Barcelona, 2009.

Van Dijk, T.A., *Racismo y discurso de las élites*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Ed Taurus, 1990, Madrid,

Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproducción técnica”, en: *Discursos interrumpidos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1982.

Walter Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014), CIDOB, Barcelona, selección de textos de Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles, (2015: 32).

Zigmund Bauman, *Modernity and Ambivalence*, en Roger Griffin, *Modernismo y fascismo, La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Editorial Akal, Madrid, 2011.

Zigmund Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Editorial Sequitur, Madrid, 2010.